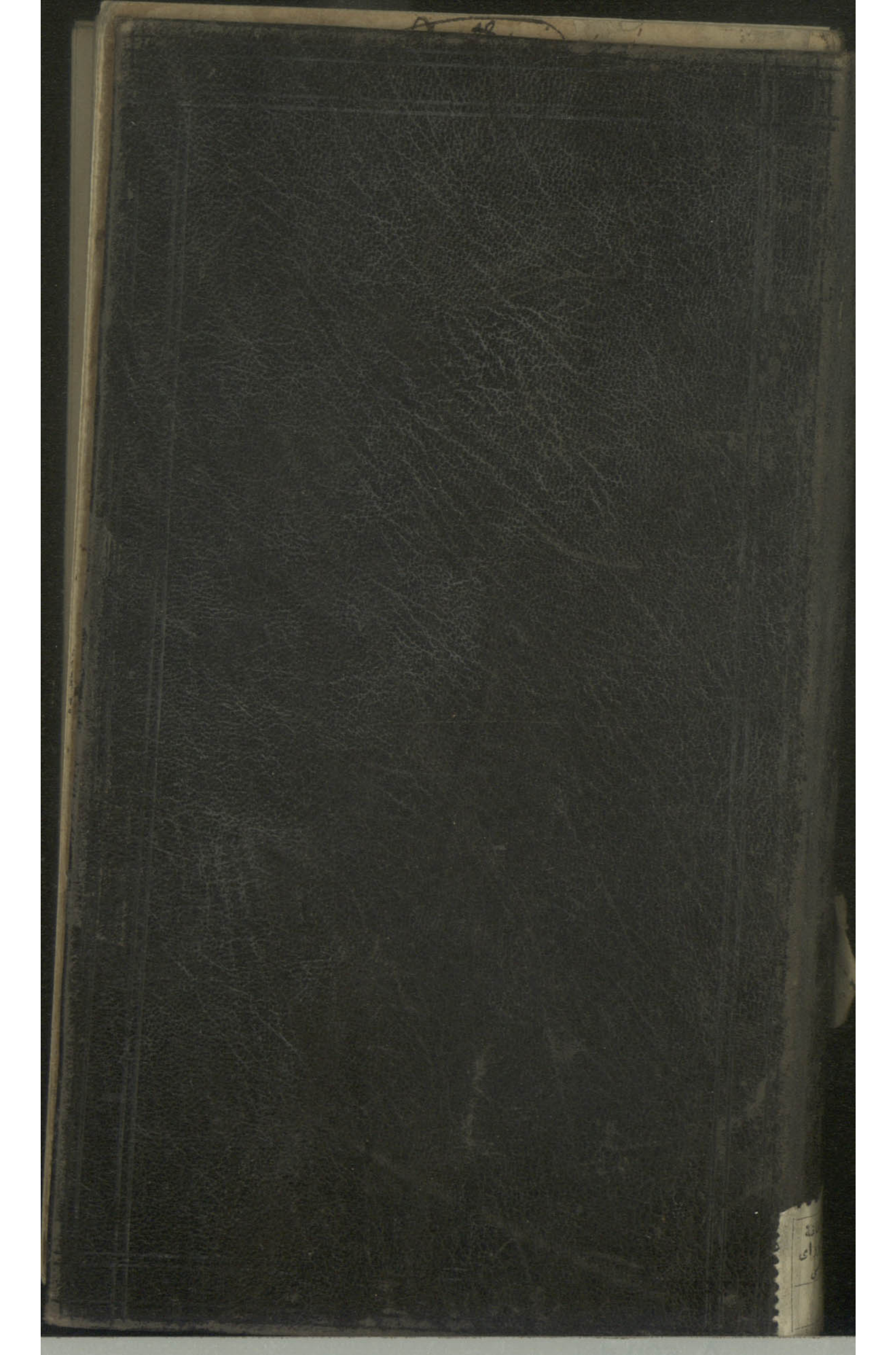
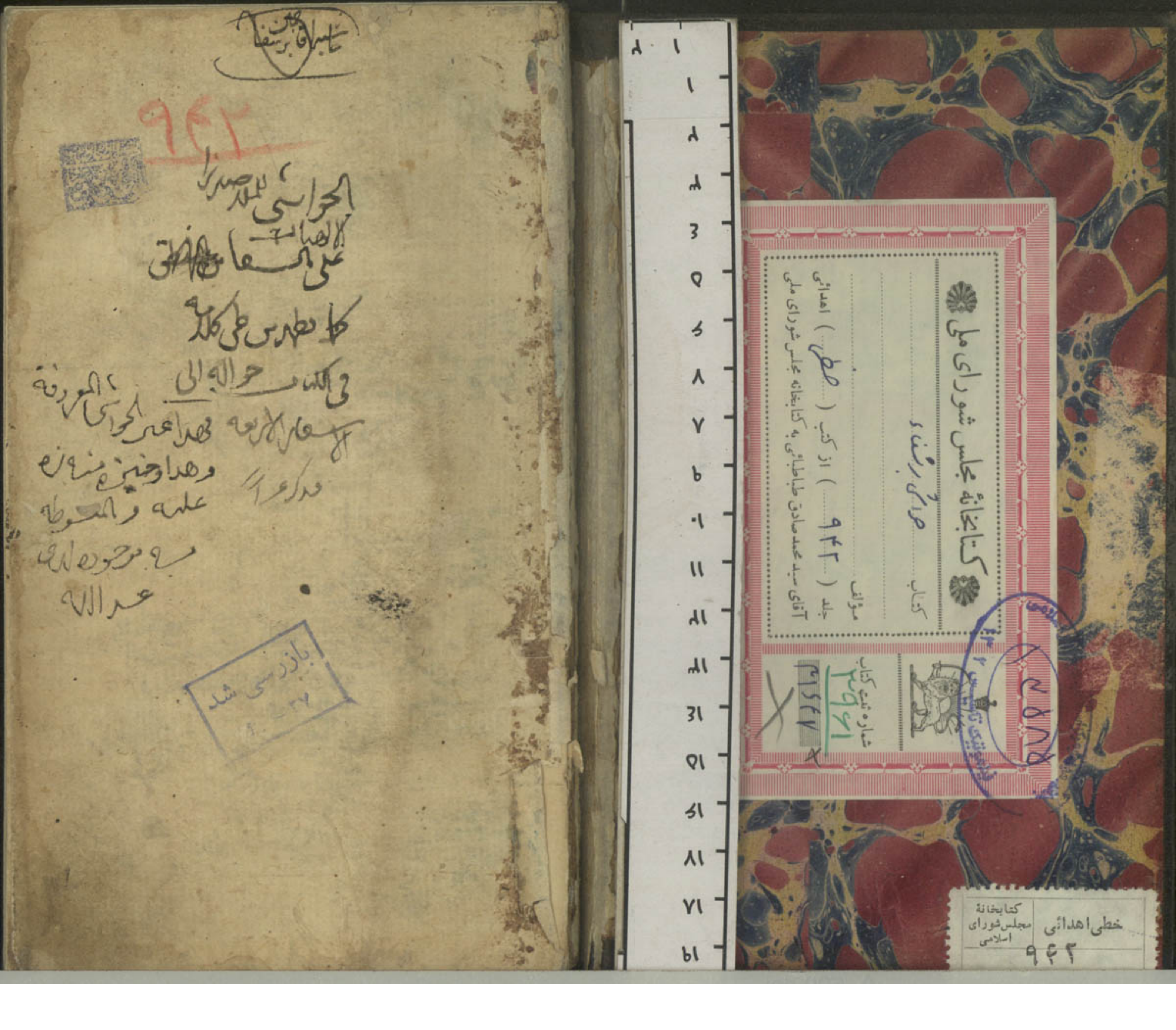
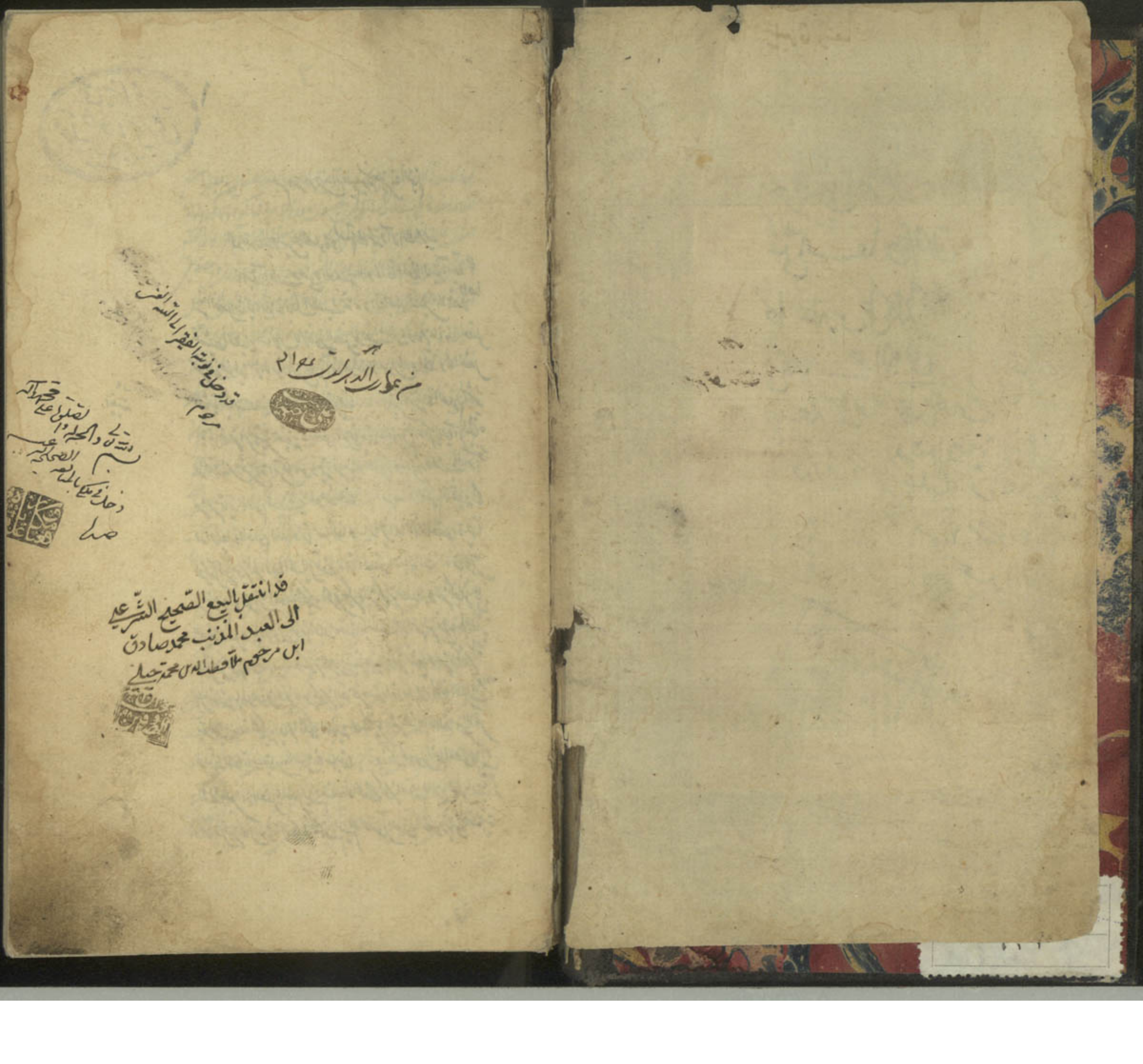




۹۴۳
الحواشي للملا صدرا
بازرسی شد
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۹۴۳



٩٤٣
بازرسی شد
خطی اهدائی
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
٩٤٣



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين

في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى انما اتى بلفظ الابتداء تنبيها على

ان الفصل الثاني ايضا في ذلك الطلب وتتمة له وانما جعلهما فصلين لا فصلا واحدا

تنشيطا لطباع الناظرين لان طول الفصل يوجب الملال او لان ما في هذا الفصل

نفي الموضوعية عن الامور التي يظن انها موضوعة سوى ما هو المطلوب وفي الفصل

الثاني اثبات موضوعية المطلوب فلذا فصل بينهما ليتبين انية في العلوم المشهور

انه بالنون اي ليتبين حقيقته في العلوم التي فيما بينها وقد يقرأ ايضا بالياء المثناة

من تحت اي يتبين انه اي علم هو ويتميز عن ساير العلوم ولعل هذا انسب بما هو المشهور

من ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات من معاني العلوم المنطقية الخ.

اراد بمعاني العلوم المذكورة مسائلها وساير اجزائها لانها المقصودة فيها

ويحتمل ان يكون المراد بها المسائل فقط لانها المقصودة بالذات فيالحري

ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية اي يمكن ان يكون مصدرا وان يكون على

صيغة فعيل وعلى الاول يكون الجار متعلق بالتلبس جزاء ان نشرع وعلى الثاني

يحتمل ان يكون الباء زائدة ويكون الحري مبتدأ خبره وان نشرع وان لا تكون زائدة

بل متعلقة بالموصوف ونحوه ويكون ايضا خبرا مقدما على المبتدأ كما في الاول والمراد

بتعريف المعاني الحكمية بيان الحكمة الالهية على ما سيجيء لان الحكمة المطلقة هي الآلة

ولفظ المعاني على قياس ما سبق في سابقها وذلك لحصول العلم التصوري او

التصديقي اذ العقل بالفعل ليس معناه الا حصول كون النفس عالمة بالمعلومات بالفعل

والحاصل ان كمال القوة النظرية للنفس ليس الا حصول العلوم التصورية والتصديقية

فيها

فيها كما هو ظاهر كلام الشيخ بل صريحه وما قيل من ان المراد بالعقل بالفعل ان يصير النفس

عقلا واخلا في حزب الملائكة المقربين لحصول صورة جوهرية لها فمع انه لا تحصل لهذا

القول مخالف لظاهر كلام الشيخ هيهنا بل صريحه ولما هو معتقده من بطلان اتحاد النفس

بالعقل وقال صاحب هذا القول ان قول الشيخ لحصول العلم التصوري والتصديقي

اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العالمة وهو غاية بالقياس الى العقل

الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة النظرية ولاجل

ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء انتهى وبما ذكرنا ظهر ما فيه مع ان في النسخ

التي عندنا كلاهما بالباء ثم انه اورد على هذا الكلام من الشيخ ايرادان احدهما انه مشعر

بان العقل بالفعل منحصر في حصول التصورات والتصديقات المتعلقة بما ليس من

افعالنا وانه ليس كذلك لان العقل بالفعل يحصل في حصول العلوم المتعلقة بغيره ايضا

وثانيهما ان الحكمة النظرية تبحث عن الحركة وهي من اعمالنا والجواب عن الاول بعد

تسليم الاشعار بالحصر انه مبني على الغالب وعن الثاني ان المراد ان لا تعلق

بافعالنا من حيث انها افعالنا والبحث عن الحركة في الحكمة النظرية ليس من حيث انها

افعالنا ثم لا يخفى انه يمكن ان يكون المراد بالعقل بالفعل العقل بالفعل المصطلح

او العقل المستفاد لانه عقل بالفعل لغة وعلى التقديرين يصح ان حصوله لحصول

العلوم اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلانه ايضا لا يحصل الا لحصول العلوم مكررا

حتى صار استحضارها ملكة فافهم ليست هي بما هي اعمالنا واحوالنا في بعض

النسخ باتها بالكسر اي بوجودها وهو نيها اعمالنا واحوالنا بالنصب بالنصب

على انها خبر ليس وهي الثانية تاكيد الاولى او على الحالية وهي الثانية تتمة الخبر وقد

يروى بالفتح واعمالنا واحوالنا بالرفع على جزئية كن لكن القوة المتعلقة في العملية

على فتحها انتهى ولا يخفى ان في الفقرة الثانية لفظ هي اما مكررة اولا وعلى التقديرين

لا تاباه عن ان يكون اكثر بالفتح بان يكون هي الاولى مبتدأ والثانية على تقدير وجودها تأكيدا
لها وبانها متعلقة بمتلبسة جزاءها واما على تجويز الحال من المبتدأ كما هو رأي ابن مالك
فالحال اظهر واما على تقدير قراءة اكثر بالفتح يمكن ان يكون هي خبر ليست وبانها حالا
ولا يكون هي تاكيدا وبانها خبرا   فيكون الغاية حينئذ حصول الرأي والاعتقاد
قال الفاضل السابق ان هذه الغاية ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل وحصول
العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العالمة وغاية باعتبار
للعقل الهيولاني انتهى وفيه نظر ما فيه   في كيفية عمل او كيفية مبدأ عمل يمكن ان
يكون المراد بمبدأ العمل الملكة اي يكون النظر في كيفية الملكات ويمكن ان يكون المراد
به النفس اي يكون النظر في كيفية النفس من حيث انه يصدر عنها العمل ولا يبعد
ان يكون هذا الترديد اشارة الى الاختلاف الواقع في موضوع الحكمة العملية
من انه العمل او النفس الناطقة من حيث العمل   وان العملية هي التي يطلب فيها
اولا استكمال القوة النظرية الخ قيل كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل
تامل لوجهين احدهما ان كل ما يعلم للعمل به يكون غاية نفس العمل وغايته ههنا
حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر عدمي والمط فيها امران الاول عدم انفعال
النفس عن مقتضيات القوى الشهوية والغضبية والوهمية لئلا يزاحم العقل
النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواه و
لتستعملها على وفق المصلحة في طريق الهداية واصابة الحق فالاول لكونه عدميا
لا يكون كمالا للشيء وان كان تابعا له والثاني كمال القوة العملية لا للقوة النظرية
وثانيهما انه يلزم على ما ذكر استكمال العالي لاجل السافل وخدمته له وان يكون كمال
السافل غاية لكمال العالي انتهى وفيه نظر من وجوه احدها انه معلوم قطعا ان
مثل هذه العلوم كمال للقوة النظرية فالتشكيك فيه ليس بمسموع وثانيها ان ما ذكره

من ان الثاني كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية لا يتم به المترتب اذ كون الهيئة
المذكورة كمالا للقوة العملية لا النظرية لا يستلزم ان لا يكون العلوم المذكورة
كمالا للقوة النظرية الذي هو المدعى غاية الامر ان يكون كمال القوة النظرية مخصصا
بكمال القوة العملية فلو قيل انه محال لا يجوز لانه يلزم ان يكون كمال السافل غاية
لكمال العالي فهو البحث الثاني بعينه فلا يكون ثمة بحثان وثالثها ان لزوم كون
كمال السافل غاية لكمال العالي ممنوع اذ الكمالان جميعا راجعان الى النفس فيكون احد
كماليها غاية لكمالها الآخر ولا محذور وكون قوتها العملية اسفل من قوتها النظرية
على تقدير التسليم غير قادح في المرام سلمنا انه قادح لكن نقول ان حصول هذه الهيئة
الاستعلائية التي كمال للقوة العملية بمواتها غاية حصول المعارف الحقة على ما
اعترف به هذا القائل آنفا وهو كمال للقوة النظرية فيكون بالاخرة غاية العلوم
المذكورة علوما اخرى اعلى منها فغاية ما يلزم ان يكون بعض كمالات القوة النظرية
غاية لبعض آخر منها ولا حجر فيه كيف وكثير من الحكمة النظرية غاية لبعض آخر
منها مع ان جميعها كمال للقوة النظرية فلنكتف ههنا ايضا لك فافهم   اما ما هو
كم مجرد الخ هذا الكلام اشارة الى اختلاف موضوع فنون الرياضي فان الهندسة و
الحساب منها يبحثان عن المقدار والعدد والهيئة تبحث عن الاجسام العلوية
والسفلية لكن من حيث المقدار لا من حيث الجسمية الطبيعية وعلى التقديرين
المبحوث عنه في الحقيقة احوال العرض للكم بما هو كم على ما قاله الشيخ   ولا يؤخذ
في حدودها نوع مادة يحتمل ان يكون الاضافة بيانية والمراد انه لا يؤخذ في حدودها
المادة مطلقا ويمكن ان يكون لامية ويراد انه لا يؤخذ فيها المادة المعينة والاول
اولى كما لا يخفى   الا اشارة في حدث في كتاب البرهان في هذه الاشارة في
الفصل الثامن من المقالة الثانية من كتاب البرهان حيث قال فيه ولان الموجود

والواحد عام لجميع الموضوعات فيجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر فيهما
ولانه لا موضوع اعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر ولان
ما ليس مبدأ لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدأ لجميع الموجود المطلق
فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون بنفسه موضوعا
لعلم جزئي لانه يعتبر نسبته الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس
امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وصفنا ان من
مبادي العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يبين في علم آخر اما جزئي مثله او اعم منه
فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم تصح من هذا العلم
فلذلك يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة انه مثلا كقولنا
ان كانت الدايرة موجودة فالمثلث العلاني كذا او المثلث العلاني موجود
فاذا صير الى الفلسفة الاولى تبين وجود المقدم فيبرهن ان المبدأ كالدايرة
موجود فحينئذ يتم برهان ان ما يتلوه موجود فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما برهن
على غير شرط انتهى وفيه مناقشات احدها في قوله ولا يجوز ان يكون بنفسه
موضوعا لعلم جزئي لانه يعتبر نسبته الى كل موجود لان اقتضاء النسبة الى كل
موجود لا يابى عن ان يكون موضوعا لعلم جزئي منفرد براسه وهو ظاهر والاولى
ان يعلل عدم جواز كونه موضوعا لعلم جزئي بانه محتاج الى الاثبات وموضوع العلم
لا يجوز ان يثبت فيه وثانيها في قوله فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فان هذا الانتهاء
ثم اذ يجوز ان يكون موضوع علم جزئي في علم جزئي آخر يكون موضوعه بينا بنفسه و
ثالثها في قوله فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم تصح من هذا العلم فلذلك يكون كان
جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية وكذا في قوله فكان ليس علم من العلوم الجزئية
ما برهن على غير شرط لان غاية ما ذكره ان مبادي العلوم التي لا تكون بينة بنفسها

فلذلك جو

بيان جو

تصح

تصح من هذا العلم لا جميعها فلا يلزم ان يكون جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية و
ذلك لان في ساير العلوم ما لا يحتاج الى ما قال وما تبين لك من ذلك ان الموضوع
للعلم الالهي بالحقيقة ظهر من سياقه ان له موضوعا وهو حيثية بعد فارادوا لبيان الدليل
على انه لا بد له من موضوع فقال وذلك اي وجود الموضوع للالهي لان في كل علم
لا بد من موضوع ومباد ومسايل

هو ظ
الخلقية والسياسية اراد بالسياسة
الاعم من سياسة المنزل والمدينة
وليس ولا في شيء منها البحث عن اثبات الاله
تعالى قيل فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره من طريق الحركة
وانه لا بد لها من انتهاء المتحركات والمحركات الى محرك غير متحرك والى محرك غير متناهي القوة
دفعا للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله بحسب وجوده في نفسه
ليس مطلوبا في غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعي عن اثبات مبدأ للحركة غير متناهي قوة
التاثير ليس بجسم ولا جسماني لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدأ الحركة
الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده في نفسه بل وجوده للحركة والمتحرك من
حيث هو متحرك فاين هذا المطلب من ذاك وان لزم بالعرض من جهة ان وجود
الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا اوفى الاعتذار عن الذي سيذكره
الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم الا في هذا
العلم انتهى وفيه نظر اما في السؤال فلان اثبات ان المتحركات لا بد لها من الانتهاء
الى محرك غير متناهي التاثير ليس من اثبات الاله تعالى في شيء اذ لا بد ان يكون مفهوما خوذا
في الاله تعالى من وجوب الوجود او كونه خالقا للممكنات كلها او ما يشبه ذلك و
ظاهر ان شيئا من ذلك لا يثبت بالبحث المذكور وكون ذلك المحرك منحصرا في الواقع
في الاله تعالى غير مجد كما لا يخفى ولو قيل ان معنى وجوب الوجود يثبت بذلك لان
المراد بالحركة الخروج من القوة الى الفعل مطلقا وكل ممكن متحرك باعتبار خروجه من

العلم الى الوجود ولا اقول ان علمه سابق على وجوده البتة حتى يمنع بناء على ما ذكر
في كتب الحدوث الذاتي اذ انه لا يثبت ان كل ممكن علمه سابق على وجوده سبقا زمانيا
بل المراد ان علة كون وجوده حسب ذاته قوة وموجوديته فعل فاذا صار الممكن
موجودا فكانه خرج من القوة الى الفعل فنقول غاية ما يثبت في الطبيعيات ان حركة
السماء العالية بزعمهم لا بد لها من محرك غير متناهي القوة واما ان كل متحرك بهذا المعنى
الذي ذكر لا بد له من محرك ولا بد ان ينتهي الى المحرك الذي لا يكون متحركا بهذا المعنى
فهو بعينه الدليل المشهور الذي ذكره الالهيون لاثبات الواجب تعالى وليس بحثا
طبيعيا اصلا من دون ريبة كيف وظ ان هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية للجسم
الطبيعي من حيث الحركة والسكون بل هو شامل لجميع الممكنات من حيث الامكان و
اما في الجواب فلان المط في الالهي ايضا ليس اثبات الوجود في نفسه للواجب تعالى بان
تكون المسئلة ان الواجب موجود بل المط ثبوت الوجوب للموجود بان تكون المسئلة
بعض الموجود واجب مثلا على ما سيجيء مفصلا وح لا فرق بين البحث الطبيعي والالهي
اذ في كل منهما لا يكون المط بالذات اثبات الوجود للواجب لكن يلزم بالعرض
ويمكن ان يق ان في الالهي وان كان بحسب الظ المسئلة ان الموجود واجب بناء
على ان موضوع العلم الموجود ولا بد ان يكون الامر كك على ما سيظهر مشروحا لكن
لا شك ان الغرض الاصلي اثبات الوجود للواجب بخلاف البحث الطبيعي لان الغرض
الاصلي منه ليس اثبات الوجود للواجب في نفسه وهو ظاهر لا يخفى لمنه قوله فيه جهة
ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه لان ثبوت الشيء للشيء لا يستلزم ثبوت
الثابت فالصواب ان يق ان كون المتحرك ذا مبدأ يستلزم وجود المبدأ في نفسه
بالتبع فتدبر   ولا يجوز ان يكون ذلك اشارة الى كون البحث عن اثبات
الاله تعالى شيء من اقسام الحكمة غير الالهي وكان تمامه انما ذلك في محل الكلام)

انه ليس شيء من اقسام الحكمة غير الالهي البحث عن اثبات الاله ولم يجز ايضا ان
يكون ذلك وما قيل ان ذلك خبر يكون واسمه محذوف اي لا يجوز ان يكون المط و
المبحوث عنه في ساير العلوم هو اثبات الاله فتغفله على ما ذكرنا من التوجيه الظاهر
لاصول كررت عليك اللام اما صلة للتامل واما انها للتعليل وتعلقها
بتعرف واما هذه الاصول فقد تبين ان المط في كل علم اثبات العوارض الذاتية
لموضوعه وان العوارض الذاتية ما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة
اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي لها او لنوع منه على ما وجه حقق
في مقامه وان مقوم موضوع العلم بحسب مهيته او وجوده لا يجوز ان يكون مطلوبا
في ذلك العلم وان ما هو المبدأ لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه لعلم جزئي
ولا ايضا يصح ان يكون بنفسه موضوع العلم جزئي فانه يتحقق نسبته الى كل موجود
فمن تامل في هذه الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوبا الا في هذا العلم
انتهى ولا يخفى ان الظ ان ارتباط المقدمتين الاوليين بهذا المقام باعتبار ان يق
ان اثبات المبدأ تعالى اذا اريد ان يجعل من العوارض المبحوث عنها فلا بد ان
يرجع الى ان الشيء الفلاني مثلا له مبدأ واجب او ينتهي الى واجب ونحو ذلك فظ ان
هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية لموضوعات العلوم المذكورة لعمومها بالنسبة
اليها وهذا مما يؤكد النظر السابق الذي اوردناه على صاحب التفسير ثم انه اذا لم يجز
ان يكون مقوم موضوع العلم بحسب مهيته او وجوده مطلوبا في ذلك العلم فيشكل
الامر في اثبات الاله تعالى في الالهي لان موضوعه هو الموجود ولا شك في تقومه
بحسب الوجود اي ما يجري مجراه من كون الواقع ظرفا لنفسه اذ لا تنافي وت
بينهما فيما نحن فيه بالاله تعالى والظ ان عدم جواز ذلك مما لا وجه له اذ لا محذور
اذا كان موضوع علم بديهي التحقق ان يبحث عن اثبات مبدئه في ذلك العلم وكذا

او اكان نظري التحقق لكن قد اثبت بوجه آخر لا من طريق المبدا فيجوز ان يثبت مبداه
فيه وبالجملة الحق ان ما بينا ان موضوع العلم ومقوماته بحسب الماهية او الوجود لا
يجوز ان يبحث عنها في ذلك ليس على امر عقلي بل على الاصطلاحات ومتعارفات
على ما بينا مفصلا في تعليقاتنا على شرح الاشارات والمحاكمات وظ ان لا مخالفة
للاصطلاحات والتعارف فاذا انا مع انك قد عرفت انه لا بد ان يكون الحال في اثبات
الواجب كذلك في الالهي على هذا المنوال والكلام في قوله لانه يكفي ان يثبت ان كل موجود
فقد مر سابقا ثم لا يخفى ان المقدمتين الاخيرتين لا يناسب عليهما من الاصول التي
اشار اليها الشيخ بل الظ ان الاولى منهما هي النزع الذي كلام الشيخ فيه بعينه بل
الثانية ايضا عند التامل فتامل ثم الانسب ان يقال ليس مطلوبا في ذلك العلوم لا الا
في هذا العلم اذ هو المط لا هذا فافهم ويكون البحث عنه علما وجبين لا بهذا الحشو
في البين لا محصل له اصلا وذلك لانه انتهى كلامه لا ان البحث عن وجود الاله تع
لا يجوز ان يكون الا في هذا العلم وقد كان يكفي في المط ان يقول واذا كان البحث
عن وجوده في هذا العلم لا آخر ما قاله ولا حاجة الى توسيط ما وسطه ولا يتصور
فيه فايدة زايدة ايضا فالصواب اسقاطه من البين وسيجئ الكلام في وجوب
ايضا ثم قال غياث الحكماء يرد عليه ايرادان ظاهران اولهما ان موضوع هذا
العلم الموجود كما سيصرح فاذا يعلم كونه موجودا ام يمكن البحث عنه في ذلك العلم
وثانيهما ان البحث عن وجوده بحث عن كونه داخلا في موضوع الفن ومثل ذلك
لا يكون من مسائل الفن ثم قال وبعض المعاصرين اجاب عنهما بان البحث عن
وجوده انما هو بحمله على الموجود المطلق بمعنى ان بعض الموجود واجب وانت خبير
ليس شي من الايرادين بشي لا لما اورده من الجواب فانه غير صواب والصواب
ان مسائل العلوم سيما البرهانية يجب ان يكون كلية ضرورية كما تقدم في كتاب البرهان

بل بما قررنا وحررنا في اركان رياض الرضوان فاما اولهما فيها ان اثبات الواجب
من تقاسيم الوجود ودلايل اثباته تتم مع ثبوت الممكنات تفيد صحة تقسيم الوجود
الى الواجب والممكن فكانه قيل ان الموجود منقسم الى الواجب والممكن وكل
موجود اما واجب او ممكن ولا يخفى ان دلايل اثباته تتم مع ظهور ثبوت
الممكنات تفيد صحة تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وبهذا يندفع هذا
ايراد آخر اقوى مما مضى وهو انه لا يجوز ان يكون موضوع هذا العلم محمول المسئلة
انتهى وفيه نظر من وجوه احدها ان ما ذكره انه تقرر في البرهان ان مسائل العلوم
لا بد ان يكون كلية ضرورية فهو خلاف الواقع بل الشيخ صرح بان المسئلة يمكن ان
يكون جزئية نعم لا يمكن ان يكون شخصية والضرورية ايضا غير ضرورية بل يفهم
من كلام الشيخ ان البرهان ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري
ثم من العجب انه ادعى ذلك في غير العلوم البرهانية ايضا حيث قال مسائل العلوم
سيما البرهانية وثانيها ان ما ذكره من ان اثبات الواجب من تقاسيم الموجود
ان اراد انه ليس من مسائل العلم فبطلانه ظ وان اراد انه من المسائل وحاصله
تقسيم الموجود الى الواجب والممكن بعد ثبوت الممكن لتكون المسئلة ان الموجود
منقسم الى الواجب والممكن فهذه القضية طبيعية وهو ينافي ما ذكره من ان
المسئلة لا بد ان يكون كلية ولو قيل حاصله ان كل موجود اما واجب او ممكن
كالشرطية سياق كلامه فيرد ان هذا ترديد فظ ان من هذا الترديد لا يلزم
اثبات الواجب ولا حاجة في اثباته الى دلايل اثبات الواجب فلا بد بالاخرة
من ان يرجع الامر الى ما قاله المجيب المذكور وثالثها انه سلمنا صحة ما ذكره لكن
لا يبعد في ارجاع ما ذكره المجيب الى ما ذكره لان حاصل التقسيم ايضا ليس الا
ان بعض الموجود واجب وبعضه ممكن والمجيب ذكر الجزء الاول واكتفى به عن

الثاني لان الغرض لم يتعلق به فلا معنى اذاً للتخطئة والقول بان الصواب ما قاله
في رسالة من الرضوان ورابعها ان الايراد الاخير الذي ذكرناه اقوى مما مضى لتيسر
لعدم الجواز المدعى فيه وجب النظر سوى ما ذكر في الايراد الاول او الثاني فيما
على هذا الايراد اعلى حدة فضلا عن ان يكون اقوى منها بل النظر ان الايراد الاول
والثاني ايضا كلاهما واحد عند التامل فتامل اذ يتبين لك من حال هذا
العلم الحق ان غاية الحكماء انه يترائى على هذا في بادي النظر ايراد وهو انه ان
اراد بالبحث عن المفارقات جعل المفارقات موضوعة واثبات العوارض
الذاتية لها عليها هو المشهور عند الجمهور من معنى البحث عن شيء لم يكن الملازمة
واللازم مطلوبا بل يكون اللازم خلاف المدعى وان اراد بالبحث عنها اثبات
وجودها كما يشعر به قوله ان البحث عن وجوده الى ظهر ما لا يناسب لان المحصل فيه
ان اثبات وجوده لا يكون الا في هذا العلم لانه مفارق وقد اثبت في الطبيعي
انه موجود مفارق وهذا كما ترى انتهى ولا يخفى انه لا يلزم من الوضع في المقدمة
الاخيرة الوجود حتى يصير الكلام غير مناسب بل يكفي ان يبقى ان في هذا العلم
يبحث عن وجود المفارق وقد لاح من الطبيعي ان الاله تعالى مفارق فيكون
البحث عن وجوده في هذا العلم وعلى هذا لا يكون غير مناسب اصلا على انه لو اخذ
الوجود ايضا لما كان فيه محذور لانه سيعتذر الشيخ عن وقوع هذا البحث في
الطبيعي وانه بالعرض فلا يضر ما هو المقدم كما لا يخفى ثم قيل في شرح هذا الكلام من
الشيخ فيه اشارة الى ان اثبات المبدأ الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلي
لانه ليس امرا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم الاعلى فكما ان علم النفس
من حيث انها مبدأ حركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر فيها لخصها من حيث هي
مفارقة الذات فانه يتعلق بالعلم الناظر في احوال المفارقات الكلي النظر في مبدأ

جميع الموجودات من حيث هو مبدأ جزء من العلم الاعلى واما النظر فيها لخصها من حيث
هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الذي ينظر
في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عموم عموم الموجود والواحد لا
يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي تحته جزءا من علمه لانها ليست ذاتية له على احد وجهي
الذاتية المذكور في كتاب البرهان فلا العام يؤخذ في حد الخاص ولا بالعكس بل يجب
ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم
الناظر في الموجود بما هو موجود والواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون
علم جزء العلم آخر او كونه تحته ولان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر
فيهما تحت علم آخر ولا جزءا له انتهى والظاهر ان قوله فيجب ان يكون العلم به جزءا من
هذا العلم الاعلى بالنصب وحاصل الكلام انه ليس امرا عاما حتى يجب [illegible] ولعله سقطت
كلمة لا عن البين ثم فيما ذكر نظر لانه يترائى منه ان العلم الكلي علم مغاير للعلم الذي يبحث
فيه عن المفارقات ولعل مراده بالعلم الكلي العلم الذي يبحث فيه عن الامور العامة
ولان العلم الذي يبحث فيه عن المفارقات تحت العلم الكلي ولان العلم الكلي موضوعه
الموجود والواحد ونحوهما وهذا خلاف ما ذكره الشيخ اذ الظاهر من كلام الشيخ [illegible]
ان هذا العلم الالهي علم واحد موضوعه الموجود او الواحد او نحوهما ويبحث فيه
عن المفارقات وعن الامور العامة جميعا وليس ههنا علمان احدهما العلم الكلي وموضوعه
الموجود ونحوه والآخر تحته وهو العلم بالمفارقات ثم لا يخفى ان ما ذكر من ان ما لا يكون
ذاتيا لشيء باحد المعنيين المذكورين لا يكون العلم به جزءا من علمه بل تحته وان كان ذكره
الشيخ في البرهان لكنه لا يستقيم على ظاهره اذ يلزم ان يخرج كثير من اجزاء العلم الالهي
عنه مثل احوال الواجب تعالى وسائر المفارقات ولو قيل المراد ان ما لا يكون ذاتيا
لشيء بالمعنى المذكور لا يكون العلم به بخصوصه جزءا من العلم بذلك الشيء وههنا العلم بالواجب

نعم وبالمفارقات من حيث الوجود جزء من العلم الالهي اذ عليها مدار جميع البحث حقيقة
في الوجود حتى كأنه قيل الموجود واجب والموجود عقل لا غير ذلك نعم لو لا ان الشيخ في
الالهي بحث عن كثير من احوال الواجب تعالى وساير المفارقات غير الوجود وما يتبع
كل ذلك في الوجود تعسف وتكلف وبالجملة القول بهذه المقدمة مما لا يكاد يصح ظاهرا
فلعل له تاويلا فافهم   وقد لاح لك في الطبيعيات اه ما ذكره في الطبيعيات على
ما هو صريح في بيان ان الاله غير جسم ولا قوة جسم بل هو واحد بريء عن المادة ومن
مقارنة الحركة من كل جهة ثم يوجد في مواضع ذكر الاله تعالى وبعض صفاته العليا
مما يقرب من هذا او اقرب المواضع منها ما قال في فصل تعقب ما قاله برمانيدس و
ماليسوس في امر مبادي الوجود حيث نقل عنهما انهما يقولان ان الموجود واحد
غير متحرك وماليسوس يقول انه غير متناه وبرمانيدس يقول انه متناه ثم ذكر انه
لا يظن بهما سلوك نهج السفه والغباوة هذا المبلغ الذي يدل عليه ظاهر كلامهما فيكون
ويشبه ان يكون اشارتهما في الموجود هي الى الموجود الواجب الوجود الذي هو
بالحقيقة موجود كما تعلم في موضعه وانه غير متحرك وانه غير متناهي القوة او انه متناه
على معنى انه غاية ينتهي اليه كل شيء لكن لا يخفى ان حمل هذا الكلام من الشيخ اشارة
الى ما هنالك لا يخلو عن بعد فلعل كان مراده من الطبيعيات غير طبيعيات هذا الكتاب
وهو ايضا بعيد مع ان في بعض النسخ هكذا لاح لك في الثاني مما حصل في هذا الكتاب
من الطبيعيات   والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات دفع سؤال نشأ
من سابق كلامه حيث قال ان البحث عن المفارقات في هذا العلم والاله تعالى مفارق
كالاول في الطبيعيات فيتخيل من كلامه تناقض حيث ذكر ان البحث عن المفارقات
في هذا العلم ثم قال انه بحث في الطبيعيات عن ان الاله مفارق وهو يستلزم
ان يبحث عن المفارق الذي هو الاله تعالى في الطبيعيات فبطل ان البحث عن

مشاه ولام

المفارقات

المفارقات مختص بهذا العلم فدفعه بان ما لاح في الطبيعيات كان غريبا منها وليس
من مسائلها بل كان ذكرها على سبيل [illegible] وللغرض الذي يتبع هذا وقد قيل الاحسن
في الاعتذار ما ذكرناه كما مر لانه اذا تطرق اثبات المطالب الغريبة عن علم في
ذلك العلم لم ينضبط اجزاء العلوم واحوالها فيدخل بعض العلوم في بعض ويختلط
ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة الحركات الفلكية في علم السماء والعالم من الطبيعي
واثبات النفس المجردة للانسان في علم المركبات العنصرية والوجه في الجميع ما ذكرناه
انتهى وما ذكره ما نقلناه عنه سابقا وما الزمه على الشيخ من عدم الانضباط والاختلاط
المذكور فلا محصل له اذ بعد تقرر موضوع العلوم وتمايز بعضها عن بعض لا يوجب
ايراد بعض مسايل علم في علم آخر تقريبا اختلاطا وعدم انضباط ولا يلزم منه
محذور اصلا كما لا يخفى   للموجودات كلها اربعتها كلها اما بالرفع على ان يكون
تاكيدا للاسباب وايذكره قوله لكن النظر في الاسباب كلها وبالجر على انه تاكيد
للموجودات وارجعتها على انه وجه بالرفع فيكون الاول مجرورا والثاني مرفوعا والكلية
نعت [illegible] المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شيء وانه
على كل شيء قدير وقوله الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق جميع الافلاك انتهى
وقد علمت ان الاول غير منحصر في الجر والنوع من قوله والكلية [illegible]
بهذه العبارة سماحة   الا واحدا منها وفي بعض النسخ لا واحدا منها وعلى
التقديرين المراد به الفاعل للكل الذي هو واجب الوجود حيث بطل انه ليس موضوعا
لهذا العلم ولا يخفى انه لا يناسب النسختين جميعا قوله او مبادي كل واحد من الاربعة
وقوله من جهة ان هذا انما علل اما النسخة الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه اذا
بطل كون ذلك الواحد موضوعا فلا وجه لادخاله في جملة الاسباب هذا وقد قيل
وفي بعض النسخ لا واحد منها اي السبب الفاعلي بخصوصه كما مر او اي واحد من

الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب العقلية بكونه موضوعا لهذا
العلم دون غيره اشهر وعلى هذا الاحتمال الاخير لا يكون قول الشيخ الذي لا يمكن
العقول به اشارة الى ما ذكرناه من عدم امكان الآلة لقيامها موضوعا لهذا العلم بل المراد
به ان العقول يكون واحد من الاسباب موضوعا ليس لحكم بل لانه تخصيص بلا مخصص
ولا يخفى بعده ثم لا يتوهم ان ما ذكرناه من عدم المناسبة يندفع بهذا التوجيه اذ
هو باق بحاله على هذا التقدير كما لا يخفى وجهه   من جهة ما هي الجملة التي تجتمع
منها كلمة ما موصوفة وهي مبتدأ والجملة خبره ومرجعها والتانيث باعتبار
الخبر في اصل الكلام من جهة شيء ذلك الشيء الجملة التي تجتمع من تلك الاسباب
والشيء هكذا الى هو مجموع الاسباب من حيث هو مجموعها   مثل الكلي والجزئي
الى فانها غير مختصة بالاسباب من حيث هي اسباب بل تعرض المسببات ايضا
ثم من البين الواضح ان هذه الامور مما قيل هذا هو ثاني الوجوه على ان موضوع
هذا العلم ليس هو الاسباب العقلية وتقريره ظاهر وفيه نظر لان المراد بهذه الامور في
كلامه اما الاسباب العقلية واما مثل الكلية والجزئية ونظائرهما فعلى الاول
نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون محققا في العلم الذي يبحث عن احواله خاصة
وهذه الاسباب وجودها وكونها اسبابا من الامور التي يجب البحث عنها اذ
ليست بينة ولا هي من الاعراض الخاصة لموضوعات سائر العلوم كالامور الطبيعية
والتعليمية وغيرها فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم فكيف يكون هو موضوعا لها
وعلى الثاني نقول من البين الواضح ان مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والتقدم
والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب وغيرها من اعراضها
ومن حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد من البحث عنها في شيء من
العلوم لاحتياج كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شيء من العلوم

غير

ما ينبغي فيه البحث عن هذه الامور على وجه العموم الا هذا العلم فيتعين ان البحث
الواقع عنها في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة
القاصية والا لوجب استيناف البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث
على هذا الوجه لغوا واحتيج في هذا العلم الهي وفيه نظر لان وجه الاول يرجع الى
الوجه الاخير الذي ذكره الشيخ من قوله وايضا فان العلم الخ ووجه الثاني يرجع
الى الوجه الاول الذي ذكره الشيخ من قوله احدها من جهة ان هذا العلم الخ والصواب
ان هذا ليس وجها ثانيا بل هو من تتمة الوجه الاول والغرض منه دفع سؤال يورد
عليه اما بان البحث عن الكلي والجزئي ونحوهما لعله لا يكون على وجه لا يكون مختصا
بالاسباب العقلية ولا تكون الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية
لها بل يكون على وجه يصير الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية للاسباب
العقلية ودفعه بانا نعلم ان البحث عنها ليس على وجه الاختصاص بل من حيث
انفسها واما بان البحث عن الامور المذكورة لعله يكون في هذا العلم على سبيل
الاستطراد والتبع فلا يلزم ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ودفعه
بانا نعلم ان تلك الامور لا بد من البحث عنها وليس محله سوى هذا العلم فلا مجال للعقل
بكون البحث عنها في هذا العلم استطرادا وتبعا وعلى هذا يكون ما ذكره الشيخ وجهين
لا وجوها والامر فيه سهل اذ اطلاق الجمع على ما فوق الواحد ليس بعزيز سيما في
كتب الحكمة وقد اورد غياث الحكماء في هذا المقام كلمات واهية لا تستحق
الايراد ومن اراد الاطلاع عليها فليراجع اليها ليشهد بصدق ما قلناه
وليس اذا كان قريبا عند العقل الخ فقد حكم في الاشارات ان الحكم بان الحادث
لا بد له من سبب بيّن حيث قال تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبيّن في
العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشيء وبسبب وان كان قد يمكن

للعقل لئن يذهل عن هذا البين ويبرهن للمحجوب اقول وفي البيان انتهى وهذا
مناف لما ذكره بهمنيار حيث قال لئن هذا الحكم ليس بينا ولعل الصواب ما في
الاشارات لعقل ان العقل بديهة بذلك ثم على التقدير تسليم انه ليس بديهيا
لا ادري انه ما البيان البرهاني لاثبات السببية والمسببية بين الاشياء الذي
يدعي الشيخ انه لا بد منه وانه في هذا العلم اذ في هذا الكتاب يسلم بعرفتها اصلا
بل لا يزيد في مقام بيان ان الممكن محتاج الى العلة على دعوى البداهة على ما ذكر في
فان كان البيان البرهاني هو التمثيل بكفتي الميزان المتساويين وبكونه على ما
ذكره المحقق الطوسي في شرحه للاشارات ففيه اولا ان الميزان ايضا في كفتيه الاشياء
الاخرى اذ ليس فيه الا ان هذه الحس انه لا يترجح احدى كفتيه على الاخرى مع
التساوي ويترجح بعد انضمام شيء اليه وقد حكم بان الحس لا يؤدي الا الى الموافاة
والمصاحبة الاتفاقية واما السببية والعلاقة الذاتية فلا وثانيا انه اذا
العقل بداهة في الميزان بالسببية فقد ظهر ان وجود سببية ومسببية في الجملة
من البديهيات فكيف يحكم الشيخ بانه ليس بديهيا مطلق الا ان يقال مراده ان
الحكم العام بالسببية والمسببية نظري محتاج الى البرهان لا الحكم مطلقا لكن هذا مع
بعده عن العبارة يرد عليه ان الحكم البديهي الجزئي في الميزان كيف يمكن ان يصير
سببا للحكم الكلي ولو قيل الحكم الجزئي في الميزان ليس بديهيا بل مشاهدة الميزان
وكونه يكون معدا للعقل في الحكم الكلي فعلى هذا يرد انه ليس في برهانا كما ادعاه
الشيخ ويمكن ان يكون مراد الشيخ مما ذكر ان هذا الحكم اي الحادث له سبب محتاج
الى برهان هو انه لا بد ملاحظة وجود الحادث لا يمكن الحكم بان له سببا اذ يجوز في بادي
الراي ان يكون وجوده من ذاته فلا بد من تأليف قياس هو ان وجوده لو كان من
ذاته لكان واجب الوجود واذا كان واجب الوجود كان يجب ان يكون موجودا

دائما فلما كان معدوما وقتا ما ظهر انه ليس بواجب الوجود وانه ممكن. واذا كان
ممكنا ولم يكن وجوده من ذاته فتخصص الوجود وتميزه عن العدم في باعث غير ذاته
ضرورة فان قلت على ما ذكرته يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره في الوجود بديهيا
قلت نعم لكنه بعد ثبوت الامكان والكلام فيه وهذا الذي ذكرنا انما هو بعد قطع
النظر عن شبهة الاولوية الذاتية اذ القدماء لم يتعرضوا لها وانما هي من محدثات
المتأخرين فافهم   واذا كان كذلك فبين ايضا اي ابطال الشق الثالث
من الاحتمالات الاربعة المذكورة لموضوعية الاسباب المعقول ويبين بصيغة
الماضي المجهول وتوجيه الكلام ظ   ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكان ابطال
الشق الرابع منها اي يكون النظر في مجموع الاسباب من حيث المجموع   ليست
اخفى جملة وكل اي المراد كل الاسباب لا السبب الكلي اذ على هذا يرجع الى الشق الثاني
الذي ابطله   فان النظر في اجزاء الجملة يقبل لقوله ولا ايضا من جهة ما هي جملة
باعتبار ما في قدمه موضع الحوالة غير معلوم وقد قيل وهو ان لا يكون للكلي اعتبار
صنف يحسبها لغيره ملاحظة لا ملاحظة الجزئيات اولا لكون الكلي جنسا او نوعا
فان يكون الكلي كالحيوان مثلا جنس بالمعنى المنطقي يتوقف اعتباره على العلم بجزئيات
مختلفة الحقائق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات
الا مع تعقل مضايفه في الكلي وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة
هذا الاعتبار بين ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقام انتهى وهذا جيد ان كان
سبق له ذكر   واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة فهذا هو الاحتمال
الاول من الاحتمالات الاربعة وانما اخر ابطاله لانه مع كونه خفي يستلزم المط وهو
كون الموضوع هو مفهوم الموجود وقد قيل وانما اخره الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح
مع كونه خفيا فانه قد وقع البحث عن الاسباب الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان

لكل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير أن يكون نوعا مخصصا إلا باستعداد
طبيعيا أو تعليميا ففي بذلك البحث أن يكون في هذا العلم الإلهي ولا يخفى ما فيه و
الأول ما ذكرناه فافهم   فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو
موجود إذ ظهر أنه لا يكون خصوصية الأسباب ولا الموجود بما هو موجود يصلح
لأن يكون موضوعا فيجب أن يكون الموضوع هو الموجود لا السبب من حيث هو
موجود فلا يرد أنه إذا كان البحث عن شيء من جهة لا يلزم أن يكون الموضوع تلك
الجهة ألا ترى أن الطبيعي يبحث عن الجسم من حيثية الحركة والسكون وليس موضوعه
الحركة والسكون والطب ينظر في بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض وليس
موضوعه الصحة والمرض إذ ظهر أن خصوصية الجسم وبدن الإنسان ليست ملغاة في
البحثين ولا يصلح أيضا الجهتان للموضوعية بانفرادهما فتثبت   فقد بان أيضا
بطلان هذا الظن وهو أن هذا العلم إلا أي كما بان بطلان كون موضوع هذا العلم
هو ذات الباري بان بطلان كون موضوعه الأسباب القصوى وفي بعض النسخ لا
يوجد لفظ هو وعلى هذا أيضا يمكن أن يكون المراد ما ذكرنا بأن يكون العطف للتفسير ويكو
أن يكون المراد أنه بان بطلان هذا الظن أيضا أي ظن أن الموضوع الأسباب
القصوى من حيث الوجود وكذا بان بطلان أن الموضوع هو الأسباب القصوى
بما هي أسباب [illegible] والظ هو الأول   بل يجب أن يعلم أن هذا كماله ومطلوبه أي
كمال العلم الإلهي ومطلوبه الأصلي البحث عن الأسباب القصوى   فصل في تحصيل
موضوع هذا العلم في الفصل الأول لم يحصل موضوع هذا العلم بل إنما أبطل فيه كون
موضوعه ذات الله تعالى والأسباب القصوى ولم يثبت بعد ذلك أن موضوعه
ما ذا وهذا إنما يظهر في هذا الفصل فلذا قال هاهنا فصل في تحصيل موضوع هذا العلم
وقال سابقا في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى   حتى يتبين أن النوع

الذي

الذي في هذا العلم إذ غرض العلم البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه فإذا ثبت
أن موضوع العلم ماذا ثبت أن غرضه البحث عن أي شيء   ولم يكن من
جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه
أعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون وذلك لأن
الطبيعي موضوعه الجسم من حيث الحركة والسكون وغرضه البحث عن عوارضه الذاتية
التي تعرضه من هذه الحيثية ففي هذا [illegible] أن يبحث عنه من الجهات الثلث المذكورة
المذكورة لأن البحث عن وجود الموضوع ومقومات وجوده ومهيته لا يكون في العلم
والجوهر لكونه جنسا عندهم يكون من مقومات مهية الجسم وأيضا الجوهرية على تقدير
أن لا يكون جنسا ليست من العوارض الذاتية للجسم فلا يبحث عنه في العلم الذي
موضوعه الجسم وقد تبين في هذا المقام أن الجوهر من مقومات مهية الجسم والهيولى
والصورة من مقومات وجوده ولا يظهر لهذا الفرق وجه إذ الهيولى والصورة
أيضا من مقومات مهية الجسم [illegible] ولعله نظر إلى أن الجزء الخارجي لما كان متقدما
في الوجود على الكل بخلاف الجزء الذهني فإنه لا يكون متقدما عليه على ما هو رأي
البعض فكان الأول من مقومات الوجود وإن كان من مقومات المهية أيضا والثاني
ليس إلا مقوما للمهية فقط فلهذا المعنى جعل الجوهر من مقومات المهية والهيولى
والصورة من مقومات الوجود   والعلوم التي تحت العلم الطبيعي أبعد
من ذلك أي من أن يكون البحث فيه من جهة الوجود أو الجوهرية أو الهيولى والصورة
لأن التخصص فيها أزيد من التخصص في الطبيعي فتبين في هذا المقام علوم الطبيعي
بعضها أصول أي فوق وبعضها فروع أي تحت   وأصولها ثمانية أقسام الأول
ما يعرف فيه الأحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان والثاني ما يعرف
فيه أحوال الأجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء

والعالم والثالث يعرف فيه احوال الكون والفساد والتوليد والتولد وكيفية
اللطف الالهي في اشباع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوئها و
حيوتها واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركات السماوية التي ادوارها
شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع
يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة ويشتمل عليه كتاب الآثار العلوية
والخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن و
السادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب طبايع الحيوان والثامن
يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتاب النفس و
الحس والمحسوس واما الاقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب ويبحث
فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته واسبابها
وعلاماتها من حيث استعداده للصحة والمرض ومنها احكام النجوم والغرض فيه
الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في درج البروج على احوال
هذا العالم وهو علم تخمين ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق
ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى السماوية
بقوى بعض الارضيات لحصول فعل غريب في هذا العالم ومنها علم النيرنجات
والغرض فيه تمزيج القوى التي في الاجسام الارضية لصدور فعل غريب ومنها
علم الكيميا وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها وان يفادها خواص
غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب والفضة من هذه الاجساد انتهى
وكذلك الخلقيات تارة ويراد بها الحكمة العملية تسمية للشيء باسم جزئه والغرض
ان الخلقيات ايضا لا يبحث فيها عن موضوعها الذي هو النفس او الافعال و
الاعمال من حيث الوجود والجوهرية او العرضية او نحوها من الامور التي يتعدى

المحسوسات ومقتضيات ولكن العلوم الحسابية والخلقية في ان موضوعها ليس الموجود
بما هو موجود بل شيء آخر تحته ولكن موضوعها يثبت في علم آخر هو فوقها انتهى
وانت خبير بان نفي كون موضوعها هو الموجود بما هو موجود ليس بنفي في المقام
والاولى ما ذكرنا   واما العلم الرياضي فمن كان موضوعه اما مقدارا مجردا
فلما قد علمت ان اصول العلم الرياضي اربعة وانقسام تلك الاربعة باعتبار
انقسام موضوعه اليها والشيخ اشار اليها جميعا بقوله اما مقدارا مجردا في الذهن
عن المادة اشارة الى موضوع الهندسة وقوله واما مقدارا ماخوذا في الذهن
مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله واما عددا مجردا عن المادة اشارة الى
موضوع الحساب وقوله واما عددا في مادة اشارة الى موضوع الموسيقى انتهى
وقد ظهر بان تخصيص الشيخ سيذكر بعد ذلك ان الحساب يبحث عن العدد الموضوع
المادة ولعل ما ذكر ههنا بناء على الظاهر وما سيذكر بناء على تدقيق النظر فلا منافاة
وقد اطنب غياث الحكماء في هذا المقام بما لا اكثر جدوى فيه والاقتصار على القدر
الذي اوردناه اولى   ولم يكن ايضا ذلك البحث مهما لما ذكرنا في العلم الطبيعي
والعلوم التي تحت الرياضيات اي مثل الاقسام الفرعية للعلوم الرياضيات
كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة
علم المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين و
علم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم ومن فروع
الموسيقى اتخاذ الآلات العجيبة لحصول النغمات المبهجة للنفس المهيجة لقواها
ودواعيها كالارغنون وما يشبهه انتهى   من جهة كيفية متعلق بالمعاني
المعقولة الثانية   واما الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او
يتعلق بمادة غير جسمانية والكلام يحتمل التقسيم والترديد اما الاول فبان

يكون المراد لمن المعقولات الثانية وجودها العقلي اما لا يتعلق بمادة اصلا وهو
باعتبار وجودها في العقول اذ العقل لا يطلق عليه المادة اصلا واما يتعلق
بمادة غير جسمانية وهو باعتبار وجودها في النفوس لان النفس قد يطلق عليها
المادة باعتبار ان يراد بها ما فيه قوة شيء وفي النفس قوة العلوم فيكون مادة
بالنسبة اليها واما الثانية فبان يكون المراد وجودها في النفس فقط والترديد باعتبار
اطلاق المادة على النفس وعدمه على الاصطلاحين فعلى الثاني لا يكون وجود
المعقولات في مادة اصلا وعلى الاول يكون في مادة لكن لا في مادة جسمانية
في البحث عن حال الجوهر بما هو موجود لا هذه مقدمة اخرى للدليل وحاصل
الدليل ان ههنا ابحاثا لا تكون في العلم الطبيعي والخلقي والتعليمي والمنطق و
هو المقدمة التي ذكرناها في اول الفصل لا ههنا وهذه الابحاث لا بد منها واذا
لم يكن في العلوم المذكورة فلا بد ان تكون انما في علم آخر وهذا هو الذي ذكره من قوله
في البحث الى قوله ولا يجوز ان يوضع لها علم واذا كان هذه الابحاث في علم آخر
فلا بد ان يكون جهة جامعة لهذه الابحاث والا لم يتصور جمعها في علم واحتمال
ان يجعل كل منها علما على حدة ظاهر البطلان والجهة الجامعة ليست الا الوجود فثبت
ان هذا العلم موضوعه الوجود وهذا ما ذكره بقوله ولا يجوز الى قوله وكذلك قد لوحظ
الخ وقد قيل ولا يبعد ان يكون هذا اشارة الى منهج آخر في تحقيق موضوع الفلسفة
الاولى واثبات انها غير العلوم والمنهج الذي سبق بيانه كان من جهة ابطال
موضوعات سائر العلوم الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات
وان موضوعها جميعا انما تثبت في علم آخر هو فوقها وتم بذلك غاية الظهور ان
وجود تلك الموضوعات الحكمية لا بد ان يكون مطالب علم هو فوق سائر العلوم واما
هذا المنهج فمن جهة ان ههنا امورا لا بد من اثبات وجودها ومهيتها ولا يقع بيان

وجودها

وجودها ومهيتها الا في علم آخر هو غير تلك العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه
اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود
مطلق انتهى ولا يخفى ما فيه لان الامور التي ذكر انه لا بد من اثبات وجودها ومهيتها
وقد ذكرها الشيخ في هذا المقام ليس الا موضوعات سائر العلوم الحكمية سوى الجواهر التي
كان اوردها استطرادا وعلى هذا لا يستقيم جعل هذا وجها آخر غير الوجه السابق و
ايضا العناية التي ذكرها ليست تامة اذ لا يلزم من عدم امكان اثبات موضوع كل
علم من هذه العلوم فيه نفسه ان يكون في علم اعلى بل يجوز ان يكون في علم آخر منها فلا بد
من التمسك بما ذكره الشيخ آخرا من ان هذه الابحاث ليس مما يتعلق بالمادة فلا يمكن ان
يكون في هذه العلوم فالصواب ما ذكرنا وعن الجسم بما هو جوهر كان الظاهر اسلوب
كلامه سابقا ولاحقا ان يترك وعن الجسم بما هو موجود وجوهر وكانه تركه سهوا او اعتمادا
على المقايسة وعن الامور الصورية لا وفي بعض النسخ المقصورة وهذا اظهر
وعلى التقديرين اشارة الى موضوع علم المنطق بقرينة سياق الكلام حيث ذكر في اول
الفصل حال الطبيعي ثم التعليمي ثم المنطق وههنا اعاد عليها وذكر الطبيعي والتعليمي
فالظاهر ان هذا هو المنطق وايضا اعادة العبارة التي ذكر في موضوع المنطق انه
اما ان لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ههنا قرينة جلية على ان
المراد ههنا ايضا موضوع المنطق ومن له ادنى دربة باساليب الكلام لا يشك في ان
المراد موضوع المنطق ليس الا وعلى هذا فالتعبير عنه بالصورية على ما في النسخ الاولى اما
باعتبار ان العلم صورة المعلوم والموضوع وان كان هو المعلوم لكن كانه نظر
الى اتحاد العلم والمعلوم او انه لما تعرض لوجوده العقلي فمن انه ما لا في مادة
او في مادة فقد عبر عنه ايضا باعتبار وجوده العقلي واما باعتبار انه صور
للنفس بحكم الصورة على ما يشمل الاعراض ايضا واما التعبير عنه بالمقصورة على ما في

النمط الاول فالامر فيه ظ لحمل التصور على ما يرادف العلم ليشمل القضية والقياس و
نحوهما من الامور التصديقية وعلى التقدير حمله على ما يقابل التصديق ايضا نقول ان
موضوع المنطق مفهوم القضية والقياس لا ذاتهما وهو مفهوم تصوري هذا و
قد قيل في هذا المقام اعلم ان الصورة بمعنى الذي هو امر بالفعل يصح ان يعقل قسمان
قسم يفتقر في قوام وجوده الخارجي الى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر فيه الى مادة جسمانية
وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر في قوام وجوده العقلي الى مادة عقلية كالعلوم
التصورية والتصديقية للانسان فانها صور زايدة على ذات النفس والنفس موضوعها
وهي مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول
المفارقة على الاطلاق وهي الصورة المحضة المطلقة انتهى وقد ظهر بما ذكرنا بعد هذا
التوجيه جدا بل عدم احتماله مطلقا وانما كيف يكون الظ انه من قبيل الخبر زيد
وعلم وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات الخ فان قلت ما ثبت في
اول الفصل ان هذه الابحاث ليست في ساير اقسام الحكمة فما الحاجة الى هذا الكلام الذي
ذكره الشيخ ههنا قلت في الجواب وجوه احدها ان يكون ما ذكره اول الفصل مجرد ان
ساير العلوم لا يبحث عن هذه الابحاث لا انه لا يصح ان يبحث عنها بناء على ما ذكرنا من
الوجه السابق وما ذكره ههنا دليل على انه لا يصح ان يبحث عنها في ساير العلوم وثانيها
انه دليل آخر على انه لا يصح ان يكون هذه الابحاث من العلوم المذكورة اذ بنا الاول
على ان البحث عن وجود الموضوع ومقوماته لا يصح ان يكون في العلم وبنا هذا الدليل
على ان البحث في هذه الابحاث ليس عن المحسوسات وما يتعلق بها ولا بد ان يكون
في العلوم المذكورة البحث عنها فلا يصح ان يكون تلك الابحاث من هذه العلوم وثالثها
ان غاية ما ثبت من الدليل السابق ان البحث عن وجود الجسم ومقوماته لا يجوز ان
يكون في خصوص الطبيعي وكذا البحث عن وجود المقدار ومقوماته في خصوص التعليمي

وعلى هذا التقرير وهذا غير مجد في المرام اذ لعله يكون البحث الاول في التعليمي والثاني
في الطبيعي فاراد الشيخ ان يبطل وقوع كل من تلك الابحاث في كل من تلك العلوم
ولا يخفى انه على الوجهين الاخيرين لا بد في تتميم الكلام من انضمام القول بان
الشيخ انما يذكر ان تلك الابحاث في الخلقي والمنطقي بناء على ظهور بطلانه وبعده
عن العقل اما الجوهر فبين ان وجوده الخ كان الظاهر ان يقول الجسم الخ وبين ان
البحث عن وجوده وجوهريته ليس بحثا عما يتعلق بالمحسوسات بل المقصود الاصلي
بيان ذلك لا بيان حال الجوهر لانه قد وقع استطرادا في الكلام كما يظهر لمن تامل
في سياقه على ما اشرنا اليه سابقا فلعل الشيخ لا يبالي بمثل هذه الامور بعد ظهور المقصود
اذ بعد بيان الحال في الجوهر يعلم منه حال الجسم ايضا بالمقايسة ايضا لكن انت خبير بانه
لا يناسب طريق التعليم والارشاد وبناية الاشفاق بالمتعلمين والحدب عليهم لان
مثل هذه المسامحات كثيرا ما يشوش اذهان المبتدين ويلتبس الامر عليهم واللايق
بالمعلم المرشد الاحتراز عنه جدا ونعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي اي الصورة
الجسمية يق على الخط والسطح والجسم المحدود وكانه اراد بالمحدود ما يقبل التقدير
سواء كان تقديرا محدودا او غير محدود على ما يظهر من كلامه في المنطق
وقد عرفت الفرق بينها في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من
المنطق ولكن المقدار بالمعنى الاول الخ الظاهر ان البحث ههنا عن المقدار بهذا
المعنى ليس مقصودا بالذات اذ البحث كان عن موضوعات ساير اقسام الحكمة لكنه
تعرض له استطرادا فاما النظر في ان وجوده اي الوجود الخ يظهر من هذا
الكلام من الشيخ ان في البحث عن المحسوسات لا يجب كون الموضوع من المحسوسات بل لا بد
ان يكون المحمول الخ منها ولا يخفى من الكلام الخ ان يكون مراده انه يعتبر في البحث عما
يتعلق بالمادة ان يكون العوارض التي يبحث عن عروضها من حيث تعلق المادة

وعروض الوجود ونحوه للامور المتعلقة بالمادة ليس من حيث تعلقها بالمادة
فليس هو بحثا ايضا عن معنى يتعلق بالمادة اي كما ان البحث عن المقدار
بالمعنى الاول ليس بحثا عن معنى يتعلق بالمادة لكن البحث عن المقدار بالمعنى الثاني
من جهة الوجود ولن وجوده اي انحاء الوجود واقسامه ليس بحثا عن معنى يتعلق
بالمادة من حيث تعلقه بالمادة كما بينا ولئن كان البحث عنه من جهة عوارضه اللاحقة
بحيثيتها بما يتعلق بالمادة وكان علما تعليميا فاما موضوع المنطق من جهة ذاته
فبين ان موضوعي الطبيعي والتعليمي ليس البحث عنهما من جهة الوجود بحثا عن المحسوسات
وما يتعلق بها الى ستفيد الوجود منها بان ذكر ان موضوع بعض التعليميات كالعدد
لا يتعلق في ذاته بالمادة وموضوع بعضها كالمقدار ولئن تعلق ذاته بها لكن جهة
البحث عنه ليس من حيثية التعلق بالمادة وقد استنبط مما ذكر في حال الجوهر فيه حال
موضوعات التعليمي حال الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الطبيعي اذ ظهر منه ان البحث عن جوهرية
ووجوده ليس بحثا عما يتعلق بالمادة من حيث انه يتعلق بها وان كان ذاته متعلقا بها
وقد بقي مما ادعاه سابقا في اول الفصل موضوع الخلق والمنطق فذكر ههنا حال
موضوع المنطق ايضا بانه من حيث الذات خارج عن المحسوسات ولا حاجة فيه الا الى ان
يبين ان جهة البحث عن وجوده ليس من حيثية التعلق بالمادة ولم يتعرض لموضوع
الخلق وحاله اعتمادا على ظهوره بالمقايسة وههنا قد تمت المقدمة التي ادعاها من
ان البحث عن احوال موضوعات ساير اقسام الحكمة من جهة الوجود ليس يمكن ان يكون
في غير القسم الآخر من الحكمة بعينه ماذكرنا سابقا من ان كون علم الخلق والمنطق
العطلان هذا وقد قيل في هذا المقام الاولى تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن
الجوهر انما يكون داخلا في الوجه الاول الذي جعله علة ان موضوعات ساير العلوم انما
تبحث عن اثباتها وماهيتها في علم آخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد بيان وجه آخر

على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق و
هي المعقولات الثانية من جهة الاشياء التي يقع البحث عن نحو وجودها ولن وجودها
ليس الا في العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن وجود
الموضوع لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر مرارا ولا في علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي
والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع في علم غير هذه العلوم
النظرية وليس الا العلم الاعلى انتهى وفيه نظر اما اولا فلما عرفت ان جعل كلام
الشيخ منهجين ليس على نهج الصواب بل هو منهج واحد واما ثانيا فلانه سوى كان
كلام الشيخ منهجين او منهجا واحدا لا يستقيم ما ذكره من ان الشيخ اراد به بيان وجه
آخر اما على تقدير كونه منهجين فلان موضوع المنطق كان داخلا في المنهج الاول حيث
قال والعلم المنطقي له فهذا الوجه الآخر الذي ذكره يكون بعينه المنهج الاول و
لعل مراده ان المنهج الاول كان تتميمه بالغاية التي ذكرها وهذا الوجه بان موضوع
المنطق ليس مما يتعلق بالمحسوسات فظهر الفرق لكن لا يخفى ان مثل هذا الوجه
الذي اورده في موضوع المنطق كان يمكن ايراده في الموضوعات الاخرى بان
يبين جهة البحث عنها من حيث الوجود وانه اي نحو من انحائه ليس من جهة التعلق
فلا وجه لافراد موضوع المنطق من بينها وجعله دليلا على حدة الا ان يقال وجه
الافراد اختصاصه بكونه من جهة الذات غير متعلق بالمادة بخلاف الموضوعات
الاخرى ويرد ايضا ان هذا الوجه الآخر هو المنهج الثاني بعينه فلا وجه افراد
موضوع المنطق من الامور التي ذكرها اولا فكان الصواب ان يضم ايضا مع هذه
الامور ايضا ولا يمكن ان يقال وجه الافراد ان ذاته ليس متعلق بالمحسوسات بخلاف
تلك الامور لان جهة البحث عنها ليست مما يتعلق بالمادة لان العدد ايضا
من تلك الامور وليس ذاته متعلقا بالمادة الا ان يقال فرق بينه وبين موضوع المنطق

بالمادة هو

لانه قد يتعلق [illegible] وهو لا يتعلق اصلا واما على تقدير كونه منهيا واحدا فقط لا يحتاج
الى بيان فافهم   ثم اعلم انه لا يتعلق فقوام بالمحسوسات اى بيانه وله اولحوض
فيه معنى التحقق الاصلية معنى الوجود وكانه اراد بالمعنى المحقق المعنى الذى كان
تصوره وثبوته معلوما محققا بالبداهة حتى يصلح لان يكون موضوعا لهذا العلم
كما يشير اليه ايضا وحرّر قيل وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات
العامة الاعتبارية والسلبية كالشئ والممكن العام والامتناع واللامعدوم
فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال الاعيان الموجودات
في نفس الامر انتهى ولا يخفى ما فيه لانه لا فرق بين الموجود وما ذكر من الامور اذ الجميع
بحسب المفهوم اعتبارى وبحسب الذات موجود وكانه بنى على ما هو اعلاه واصله
الذي لا يخفى ما الان   وكذلك قد يؤخذ ايضا امور يجب ان تحدد وتحقق
في النفس اى يجب ان يتعين ويتصور في الذهن ويكون حاصلة قبل ان يعلم
تصورا وتصديقا لانها امور ضرورية تحتاج اليها في العلوم وهذا دليل آخر
على ان موضوع هذا العلم الموجود قريب من المنهج السابق والفرق بينهما كثير
الابان في المنهج السابق اخذ موضوعات ساير اقسام الحكمة وبين ان البحث
عن وجودها وكيفيته ونحوه مما لا بد ان يقع وليس موضوعا الا هذا العلم ولا شئ
مما يعمها الا الموجود وههنا اخذ امورا اخرى غير الموضوعات واجرى الدليل
فيها على النحو السابق وهذا دليل آخر على ما ذكرنا من ان ما ذكره الشيخ سابقا دليل
واحد مختص بالموضوعات المذكورة اذ لو لم يكن كذلك كان الافراد بهذه الامور
التي ذكرها ههنا عما ذكر في المنهج الثاني مما لا حاجة اليه [illegible] ويعتد به هذا
وقد قيل في شرح هذا الكلام هذا وجه آخر في تحصيل موضوع الفلسفة الاولى
والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق ان المبحوث عنه المذكور فيها كان

بوجه

اخذ

الاعراض

من جملة امور موجودة بالاستقراء سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود
وسواء كان العرض عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور
في هذا الوجه فهو من جملة امور ذهنية وجودها وجود موضوعاتها بعينه لكن النفس
تحدها وتحققها بان تنزعها عن الموجودات والفرق بينها وبين ساير الاعراض
لان وجودات ساير الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها واما هذه الامور
فوجوداتها في انفسها هى وجوداتها لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها في
انفسها هى بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود
نفس وجود الموجود وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه
وجود الموضوع لان الماهيات غير الوجود بخلاف الوجود اذ لا ماهية له انتهى
وفيه نظر لان الفرق الذي ذكره لا يتم فيما بين هذه الامور التي اوردها في
بينها وبين موضوعات المنطق التي اوردها في الوجه السابق لان موضوعات
المنطق ايضا امور انتزاعية اعتبارية   وهي مشتركة في العلوم قبل ان
يقع الاستعمال في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال الخاص لان يكون من
جهة كونها من المبادى المشتركة في علم او من المقاصد فيه اولا هذا ولا ذاك بل
يقع الافتقار الى الاستعمال في بيان بعض المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست
مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها في شئ من العلوم
بل يجب البحث عن وجودها وحدودها ثم لا يتكفل شئ من العلوم الجزئية للبحث
عنها من الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الآخرين اذ لو بحث عنها من حيث
وجودها وحدودها في شئ من العلوم الجزئية لكانت من العوارض الخاصة
بموضوع ذلك العلم لان محمولات مسائل كل علم يجب ان تكون من خواص موضوعه
لكن ليس شئ من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص به شئ من هذه الامور فلا بد ان

يجوز موضوعها من تلك الجهة امرا عاما و العلم المتكفل باثبات وجودها وتحقيق مهيتها
ام العلوم واعلاها انتهى ومراده باحد الوجهين الاخرين الظاهر انه ما ذكره الشيخ
بقوله فبعضها يستعملها استعمالا فقط وبعضها انما يأخذ حدودها وعلى هذا يناسبه
ما ذكره سابق ولاحق فلعل مراده بالبحث عن الحدود هو اخذ الحدود والذي ذكره الشيخ
بان يكون مراد الشيخ التحديد المتعارف ومراده ثم بيان تركيبها من الاجزاء وتحقيق
مهيتها بالبرهان محصل الحاصل ان في بعض العلوم تتوقف هذه الامور لكن لا يثبت
بالبرهان ان اجزائها كذا وكذا فافهم   وليست من الامور التي يكون وجودها
الا وجود الصفات للذوات اي ليست من الامور التي لا تكون صفات بل ذوات
اذ الامور التي يكون وجودها غير وجود الصفة للذات لا تكون صفات اذ لو
كانت صفات كان وجودها وجود الصفات للذوات وكان الغرض من هذا
الكلام سوى جعله تمهيدا لما ذكره بعده من انها ليست التي هي من الصفات التي تكون
لكل شيء دفع ما يتوهم ان تلك الامور لعلها لا تكون صفات وعوارض حتى يجب ان يكون
يبحث عن عوارضها الشيء بل ذوات ووجه لو فرض ان لها احوالا وعوارض يحتاج الى
البحث عنها فينبغي ان يجعل تلك الامور موضوعات لعلوم لا ان يبحث عنها في هذا
العلم الاعلى وهذا التوهم وان كان ظاهر الدفع بانه وان فرض ان هذه الامور ليست
صفات بل ذوات لكن البحث عن اثبات وجودها وانه من اي نحو من انحاء الوجود
واقسامه لا يمكن ان يكون في سائر العلوم الحكمية ولا ايضا يمكن ان يبحث في علوم
فرض ان تلك الامور موضوعاتها اذ لا يمكن ان يبحث عن وجود موضوع علم و
كيفيته في ذلك العلم فلابد ان يبحث في علم آخر ولا يصلح لذلك سوى هذا العلم بخلاف
موضوعية الموجود لكن الشيخ نزل عن هذا وذكر انها ليست من الذوات بل من
الصفات والعوارض هذا وقد تبين الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح

والتابعة

وان كيد ودفع التوهمات المضادة للحق اي ليست مما لا وجود لها الا وجود
الصفات الذاتية للذوات المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة
حتى لا يتميز بالاستيناف يبحث عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها
على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت
انها من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشأ هذا التوهم
هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي متميز عن وجود الموضوعات
والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وعدم الفرق بينها وبين سائر الاعراض
بان وجود سائر الاعراض غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور
عين وجود موضوعاتها في الخارج لكن غيرها في الذهن لانها من عوارض المهية
لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات
لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت عرضيتها ان لها نحوا من
الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف كان باي اعتبار كان لان خلاف بعض
هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود الذوات انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
من كون غرض الشيخ دفع التوهم الذي قرره ليس ببعيد جدا لكن ما ذكره اولا في
تفسير العبارة اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الصفات الذاتية للذوات
المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة لا يفهم معناه ولا يظهر استقامته
وكان النسخة التي وقعت الينا مغلوطة او يكون مراده بالصفات الذاتية
الذاتيات حتى يكون المعنى انها ليست مما لا وجود لها الا وجود الذاتيات للذات
بل لها وجود الصفات والعوارض وكذا لا يظهر ايضا وجه اشعار عبارة الشيخ
بما ذكره اذ غاية ما يكفي في ثبوت عرضيتها ان لها نحوا من الوجود ولا ادري انه
على ما حمل عبارة الشيخ واستنبط منها هذا الاشعار   ولا ايضا من الصفات التي

يكون لكل شيء لعل الغرض منه دفع توهم ان هذه الامور لعلها تكون من عوارض كل
شيء فكيف يجوز ان تكون تلك الامور موضوعات لهذا العلم ولا حاجة الى جعل الموجود
موضوعا وقد قيل الى البيت ولا واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شيء
كالشيء والممكن العام ونحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتنويعها
فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة انتهى ولا يخفى ان كون الشيء
من الامور العامة لا يستلزم كونه بديهيا غير محتاج الى اثباته كيف لا ان بعض ما
كان اكثر الامور العامة اذ كثيرا منها كذلك فيكفي هذا التوهم ويمكن ان يدفع هذا
التوهم بانه سلمنا بان مهيتها واثباتها بديهية لكن البحث عن نحو وجودها وكيفيته
لازم اه كذلك ولا يتم ان يتعيق ذلك البحث في هذا العلم بعنوان موضوعية الموجود
ولا يجوز ان يختص الية بعنوان اخر يكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها
لا غير   ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اخر من العوارض الثابتة له لعموم
بالنسبة اليه والا لكونها عوارض في الجملة لا شك فيه   وانه يجب ان يجعل الموضوع
لهذه الصناعة هذا اورد عليه انه مناف لما ذكره في البرهان من ان موضوع هذا
العلم الموجود والواحد وانت خبير بان الامر فيه سهل اذ ليس غرض الشيخ انه يجب
حتما ان يكون الموجود موضوع هذه الصناعة بل الاحق بها ولا لكل ان الموجود
اولى بالموضوعية من الواحد ونحوه ولئن كان يجوز كون الموضوع هو الواحد
ونحوه فان ذكره في البرهان على سبيل التجويز وما هنا على سبيل الاستحسان
ولانه غني عن تعلم مهيته وعن اثباته اه كانه تتمة للوجوه السابقة وتذييل لها اذ
بدون ذلك لا يتم موضوعيته ولا يفيد الوجوه السابقة كما لا يخفى وقد قيل
هذا وجه اخر على ان موضوع العلم الاعلى هو الموجود المطلق لان موضوعه
يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات محقق الذات غنيا عن تعلم مهيته

وانيته

وانيته ولا يتحقق هذه الاوصاف الثلاثة في شيء من المعاني الا في الموجود بما هو موجود
فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم جميع الموجودات او
يكون اعم من الموجودات وغيرها فلا تكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصة
له انتهى وانت خبير بان وجوب كون موضوع هذا العلم متصفا بالصفات الثلاثة
المذكورة ليس امرا بينا حتى يكون هذا الوجه وجها على حدة بل انما يظهر ذلك على الحفظ
الابحاث السابقة فالاولى ان يجعل هذا تتمة لسابقه كما ذكرنا اذ كل منها لا يتم بدون
الاخر ثم ما ذكره من ان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا انما هو ظاهر لما
مر منه سابقا من ان الشيء والممكن العام ونحوهما مفهومات اعتبارية لا وجود
لها وقد مر ما فيه فتذكر   وعطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود اه قيل
كل ما يلحق الشيء لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا الية على ان يصير نوعا
خاصا من انواعه فذلك الشيء من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافي
ذلك كون اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشيء كما توهم بعض اجلة المتاخرين
ونسب كلام الشيخ الى التناقض حيث قال ان ما يلحق الشيء لامر اخص فهو عرض
غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتية بالمستقيم والمستدير للخط و
منشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض لامر اخص او
توهم ان كل ما يعرض الشيء لذاته يجب ان يكون لازما لذاته وليس كذلك فان
الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق وغيره كل واحد منها
عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كل ما يلحق
الشيء لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا الية على ان يصير نوعا خاصا من انواعه
لا بد ان يكون لازما لذاته فانه بعد التعميم لا يكون نوعا فكان الصواب ان يقال
العرض الذاتي هو ان لا يحتاج الشيء فيه الى ان يتخصص وذلك لا ينافي كونه

ن

اخص واما ثانيا فلان الالهي يبحث عن العدد والمقدار وعن المعقول ووجود العدد
والمقدار للموجود يتوقف على ان يتخصص بالكم المنفصل والمتصل اللذين هما نوعان
من الموجود وعروض العقل يتوقف على ان يتخصص بالجوهر الذي هو ايضا نوع منه
فيلزم ان لا تكون تلك الابحاث بحثا عن العوارض الذاتية لموضوع العلم ولما كان
المقام لا يصفو عن شوب شبهة واشكال فلا باس لو بسط الكلام لايضاح الحال
وازالة الاشكال حسبما يسعه المجال ولا نبالي بان يؤدي الى الاطناب او يجر الى
الاسهاب والله الموفق للصواب فنذكر اولا ما ذكره القوم ثم نبين ما هو الاقرب
في نظرنا القاصر قال غياث الحكماء الناظرون في هذا الكتاب قرروا ان الشيخ جعل نفس الانقسام
الى الانواع من الاعراض الذاتية على ما سيظهر من تقسيم في اقسامه واحوال تلك الاقسام
لا لكل من تلك الانواع ولان اطلاق العرض الذاتي على كل واحد من الانواع مسامحة
واستشكلوا واوردوا الايراد بوجوه احدها ان الانقسام الى الخط والسطح انما
هو بتوسط انقسامه الى الكم وانقسام الكم الى المتصل فلم يكن انقسامه الى الخط
والسطح والجسم عرضا ذاتيا اوليا مع ان اثبات وجودها من وظائف هذا العلم و
ثانيها ان انقسامه الى الكلي والجزئي بتوسط انقسامه الى المعقول الثاني الذي هو
منطقي وثالثها ان كل واحد من الوحدة والكثرة والقوة والفعل انما يشمل الموضوع
مع مقابله فكل ان كل واحد من الانواع كذلك فيناله فصل فجعل في الصورة الاولى العرض
الذاتي هو الانقسام الى الانواع وفي الصورة الثانية جعل هذه الامور نفسها العرض
الذاتي ثم اجابوا بما لا يحسن وارتضاه ومرضه بعض اجلة المعاصرين الفاخرين
فقال الجواب عن الاول ان الموجود كما يصح انقسامه الى الاجناس يصح انقسامه
الى ما تحتها والشيخ يريد ان الانقسام الى الاجناس عرض اولي ولا يلزم ان لا يكون
الانقسام الى ما تحتها عرضا ذاتيا واجابوا عن الثاني بان الشيخ في هذا القسم جعل نفس

الكلي

الكلي والجزئي عرضا ذاتيا وهما يعرضان الموجود من غير احتياج الى ان يصير جنسا تعليميا
او طبيعيا وعن الثالث بان الشيخ حمل على سبيل التقسيم بل ما يكون شاملا مع مقابل
واحد واقول الصواب عندي ان ليس شيء من اثره والايراد بشيء والكل مبني
على سوء فهم المراد والذي احسب والحق ان الشيخ ما جعل الانقسام الى الانواع
عرضا ذاتيا بل اشار الى انه يبحث عن المقولات بانواعها لكونها بمنزلة الانواع
الموضوع وهو الموجود وفي كل علم يبحث عن انواع الموضوع وانواع انواعها
او عما هو بمنزلتها لا لخصوصها بل من حيث انه عام فيكون البحث عن احوال الموجود
المطلق والبحث عن الكلي والجزئي واحوالهما لكونها بما هو بمنزلة الاعراض الذاتية
للموضوع ولقد تقرر في البرهان انه قد يكون موضوع المسئلة او ما هو بمنزلته
عرضا ذاتيا لموضوع العلم واما ان المقولات بانواعها بمنزلة انواع الموجود و
الكلي والجزئي واحوالهما اعراض ذاتية فقد اوضحناه في كتابنا رياض الرضوان بما وضح
بيانه والآن اشير الى وجه مشع فاقول ان الجوهر والعرض المعتبر في حدهما الاسمي
معنى الموجود فقيل العرض هو الموجود في موضوع والجوهر هو الموجود لا في
موضوع ولا يخفى انهما بهذا الاعتبار يصيران بمنزلة نوعي الموجود وانواعهما
كانواع انواعه بخلاف سائر ما جعله بمنزلة الاعراض الذاتية فانه لم يعتبر في حدودها
الاسمية ولا في حدودها الحقيقية معنى الموجود ولا يخفى انه بما حققناه ظهر رد
الايرادات كلها واما الاجوبة التي نقلناها فمع ما فيها من التكلفات والتعسفات
مبنية على مقدمات ممنوعة ومدعيات باطلة معدوحة ولعد الاغماض و
الاعراض عن التعرض والاعتراض لا يكاد يتم بشيء منها شيء انتهى كلامه وههنا
ابحاث احدها ان ما قرره الناظرون من ان الشيخ جعل الانقسام الى الانواع
من الاعراض الذاتية غير ظاهر بل الظاهر انه جعل نفس النوع منها وما ذكره من ان الموجود

لا يحتاج فيه الى تقسيم الى الجوهر والكم والكيف الى انقسام قبلها ليبان انها انواع
اولية للموجود ولا يشير ذلك اصلا بان مراده جعل الانقسام من الاعراض الذاتية
وثانيها انه لعله ما قرره الشيخ جعل في الصورة الاولى الوصف الذاتي هو
الانقسام وفي الصورة الثانية جعل هذه الامور نفس الوصف الذاتي على ما صرح
به في الايراد الثالث فلا يتجه ايرادهم الثاني بان الانقسام الى الكلي والجزئي
بتوسط الانقسام الى المعقول الثاني وهو ظاهر لانه ليس مرادهم ان الانقسام
ليس عرضا ذاتيا لانه بتوسط انقسام آخر بل انما جعلوا كون الانقسام الذي بتوسط
الانقسام الآخر دليلا على ان عروضها ليس اولا وبالذات بل بتوسط عروض
المعقول الثاني لكن على هذا لا مدخل في جوابه لما قاله الشيخ في هذا التقسيم
جعل نفس الكلي والجزئي عرضا ذاتيا لان المورد لا ينكر ذلك الا انه ذكر
للتوضيح والاستطراد وحاصل الجواب ما ذكره بعده من قوله وهما يعرضان للموجود
من غير احتياج الى ... وسبب سقط القول في هذا الجواب انه اشار الى ... وثالثها انه
بما ذكرنا ظهر انه لا يظهر من كلام الشيخ انه جعل الوصف الذاتي في الصورة الاولى الانقسام
اندفع ايرادهم الثالث ولا حاجة الى ما ذكروه في الجواب مع ما فيه من التكلف
ورابعها ان ما ذكروه في الجواب الاول ليس بمستقيم اذ لا مدخل في المقام لان غرض
الشيخ ان الانقسام الى الاجناس عرض اولي مع كون الانقسام الى ما تحتها لا يكون عرضا
ذاتيا وكان الكلام في الوصف الذاتي فالظاهر انه من سياق الكلام ان غرضه
نفي الاحتياج في انقسام الموجود الى الجوهر والكم والكيف الى انقسام قبله
لان يتبين انه من الاعراض الذاتية المطلوبة في العلم حتى يصح جعله من مطالب هذا العلم
سلمنا ان غرض الشيخ ما ذكروه لكن خلاصة الايراد باقية بحالها لان الشيخ ذكر
ان من مطالب هذا العلم الامور التي تلحق الموجود بما هو موجود من غير شرط فاذا كان

التقسيم

التقسيم الى الانواع مشروطا بالتقسيم الى الاجناس فلم يصح ان يكون من مطالب العلم
ولا ينفع ما ذكروه في الجواب ولو ارادوا في الجواب ان الموجود كما يصح انقسامه
الى الاجناس يصح انقسامه الى الانواع اي كما ان الانقسام الاول ليس مشروطا
فكذلك الثاني فعلى تقدير صحته كان هذا كافيا في الجواب ولم يحتج الى ان الشيخ اراد
ان الانقسام الى الاجناس عرض اولي ولا يلزم ان لا يكون الانقسام الى ما تحتها
عرضا ذاتيا وخامسها انه بما حققه غياث الحكماء لا يندفع الايرادات كلها
بيانه ان حاصل ما حققه ليس الا ان غرض الشيخ ليس ان انقسام الموجود الى
الانواع عرض ذاتي له بل ان البحث عن المقولات بحث عن انواع الموجود لان
المقولات انواع له ومن المقرر ان في العلوم قد يبحث عن نوع الموضوع و
كذا البحث عن الكلي والجزئي ونحوهما بحث عن عوارضه الذاتية لانها من عوارضها
الذاتية وقد تقرر ايضا انه قد يبحث في العلوم عن احوال العوارض الذاتية
لموضوع العلم فهذان البحثان صح ان يكون موضعهما هذا العلم وليسا باجنبيين
عنه وانت خبير بانه بمجرد هذا لا يحسم مادة الاشكال اما اولا فلان الاشكال الذي
كان باعتبار ان الكلية والجزئية ونحوهما ليست من العوارض الذاتية للموجود باق
بحاله ولم يندفع بما ذكره وهو ظاهر فيحتاج الى جواب آخر واما ثانيا فلانه قد خلط
البحث عن العوارض الذاتية لنوع موضوع العلم وعوارضه الذاتية بالبحث عن
وجود نوعه وعوارضه الذاتية والكلام ههنا في البحث الثاني بيانه ان ما تقرر انه
قد يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او عوارضه الذاتية بان يجعل
النوع او العوارض الذاتية موضوعا ويثبت له احوال فهذا مما جوزوه وما
نحن فيه ليس كذلك اذ الكلام في انه يبحث في هذا العلم عن وجود الجوهر والكم و
الكيف مثلا ولا يمكن ان يكون المسئلة ان الجوهر والكم موجود للوجوه الثلثة

التي نقلناها من تعليقات الحكماء آنفا عند شرح قول الشيخ وسنبين لك عن قريب ان الجسم
وجوده لا يجوز ان يكون الا في هذا العلم وح لابد ان يجعل المسئلة ان الموجود
جوهر مثلا او الموجود منقسم الى كذا وكذا فلا بد ان يثبت ان الجوهر او الانقسام
عرض ذاتي للموجود حتى يتم الكلام فظهر ان ما حققه لا يتم ولا يغني من جوع ويرد
عليه ايضا انه ان كان مراد الشيخ ما ذكره لما كان التعرض لانقسام الموجود الى
الجوهر والكم والكيف لا يحتاج الى انقسام آخر قبله اذ لو كان تلك الامور نوع
النوع ايضا لما كان مخلا بالمقصود اذ كما انه يصح ان يجعل موضوع المسئلة نوع موضوع
العلم كذلك يصح ان يجعل نوع نوعه كما صرح به نفسه ايضا والحاصل ان محصل الاشكال
ههنا ان العرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم ان كان المراد به انه يلحق الشيء من
غير شرط اصلا كما هو ظ كلام الشيخ ههنا فيلزم ان يكون لازما للموضوع ولا يجوز
ان يكون اخص منه فيشكل الامر في المحمولات الخاصة كالجوهر في بحثنا هذا وغيره
مما لا يحصى ولو قيل ان الجوهر ليس محمولا بل الانقسام فيرد ان الانقسام الى
الانواع التي تحت الاجناس بشرط الانقسام الى الاجناس فلا يكون ايضا عرضا
ذاتيا ويبطل ايضا تمثيل الشيخ للعرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط على ما نقلنا
سابقا عن بعض اجوبة المتأخرين وان كان المراد به انه ما لا يحتاج الموضوع في
لحوقه له الى ان يتخصص ولا ينافي ان يكون اخص فيرد ان انواع الجوهر والكم مثلا
يحتاج الموجود في لحوقها له الى ان يتخصص وكذا الكلي والجزئي ونحوهما الى غير ذلك
مما لا يحصى في هذا العلم وفي سائر العلوم فان اريد انه لا يحتاج الى ان يتخصص تخصصا
عرضيا كتخصص الجسم باستعداد الحركة والسكون وبدن الانسان بحيثية الصحة
والمرض وبذلك يفرق بين كون علم جزء العلم وبين كونه فرعا له بان يجعل الاحوال
التي تعرض موضوع علم مع التخصصات الذاتية كلها داخلة في ذلك العلم

ونحو منه كاحوال النبات والحيوان والانسان بالنسبة الى العلم الطبيعي وما كان
عارضا له بعد تخصص عرضي فهو فرعه وتحته كالطب الذي يبحث عن احوال بدن
الانسان من حيث الصحة والمرض فان هذه الحيثية لما كانت عرضية بالنسبة الى بدن
الانسان كان العلم الباحث عن احواله من هذه الحيثية فرعا للطبيعي لا جزءا
ولذلك جعل الطبيعي ايضا فرعا للالهي لا جزءا منه لان تخصص موضوعه بامر عرضي
فيه مع قطع النظر عن ان مفهوم الموجود الذي هو موضوع الالهي ليس تخصصه
بشيء تخصصا ذاتيا وبناء الكلام على انهم جعلوا المقولات بمنزلة الانواع للموجود
وانواعها انواع انواعه كما اشار اليه الشيخ وجروا عليه في هذه المباحث
نقول ان موضوع الطبيعي وان كان تخصصه بامر عرضي وح يكون الاحوال المبحوث
عنها ليست داخلة في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود بل فرعا له لكن موضوع
الرياضي الذي هو المقدار المجرد او مع المادة ليس تخصصه تخصصا عرضيا بل تخصص
الموجود بما ينتهي اليه تخصص ذاتي على ما جروا عليه ههنا فيلزم ان يكون الرياضي
داخلا في العلم الالهي لا لاحقا تحته وايضا يلزم ان يكون مباحث الكلي والجزئي و
نحوهما خارجا عن هذا العلم لان عروضها يحتاج الى تخصص الموجود بالمعقول الثاني
وهو تخصص عرضي على ما هو المتعارف ههنا ولو قيل ان المراد بالعرض الذاتي
ههنا ما هو مصطلح البرهان من كونه داخلا في حد الموضوع او كون الموضوع
او جنسه داخلا فيه فلا يستقيم ايضا اذ اكثر محمولات العلوم بل اكثره على الظاهر
ليس كذلك مثلا فيما نحن فيه الكلي والجزئي ونحوهما ليس كذلك اذ ليس شيء منها
داخلا في حد الموجود ولا الموجود او جنسه داخلا في حدها وكذا لا يمكن
ان يكون المراد بالعرض الذاتي العرض الاولي اي ما لا يكون له واسطة في العروض
كما لا يخفى والذي يخطر بالبال في حل الاشكال ان هذه المباحث المتعلقة

بالموضوع وعوارضه الذاتية وافراد بعض العلوم عن بعض ليست مباحث عقلية
كان بناؤها على مقدمات قطعية وقياسات يقينية بل هي مباحث اصطلاحية
وبناؤها على مقدمات استحسانية وعلى هذا نقول اذا كان معنى هو موضوع العلم
وكان له انواع واقسام وكان لبعض انواعه واقسامه ما ليس له احوال
كثيرة وعوارض غزيرة ومباحث متشعبة ومطالب متفننة وكان لبعض الانواع
حاله ذلك اما مطلق او مقيد بقيد فحيث كان الانسب ان يجعل احوال البعض
الاول من جملة العلم الذي موضوعه ذلك المعنى واحوال البعض الثاني علما
آخر واضعا لحدة فالقوم كانهم صنعوا كذلك وهذا الامر في هذه المباحث مثلا
ذلك مثلا الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي له انواع واقسام كثيرة
ووجد ما لبعض الاقسام منها ذا مباحث كثيرة كالجسم الطبيعي مقيدا بالحركة
والسكون والعدد والمقدار من دون تقييد والنفس الناطقة من حيث
كونها مبدأ العمل او الافعال والاعمال من حيث تؤدي الى اصلاح المعاش و
المعاد والمعقولات الثانية من حيث توصل الى المجهولات فجعلوا الكلام في
هذه المباحث علما برأسه واخرجوه من العلم الذي موضوعه الموجود وما مباحث
بعض الاقسام الاخر لما لم تكن كذلك ادرجوها في ذلك العلم فلذلك صار مباحث
المفارقات ونحوها من جملة ذلك العلم وقس عليه حال الطبيعي والطب فان
لبعض انواع الجسم الطبيعي الذي هو بدن الانسان من حيث الصحة والمرض لما كان
له احوال كثيرة مهمة جعلوها علما برأسه وافردوه عن الطبيعي واوضعوه
تحته بخلاف مباحث الحيوان والنبات والانسان لا من هذه الحيثية فانهم
جعلوها من اجزاء الطبيعي وقس فالعرض والذاتية لمفهوم الموجود الذي يبحث
عنه في العلم الالهي يجب ان يعرف بانه الذي لا يحتاج الموجود في لحوقه له الى ان

يتخصص

يتخصص تخصصا صار به موضوع الطبيعي او التعليمي او الخلقي او المنطقي واذا
احتاج الى التخصص سوى ذلك كعروض العقل المحتاج الى التخصص بالجوهرية و
عروض المقدار والعدد المحتاج الى التخصص بالكم المتصل والمنفصل وقس عليه
حال صاحب الطبيعي مثلا فما كان من العوارض التي تعرض الجسم الطبيعي من
دون حاجة الى ان يتخصص بحيث يصير موضوعا للطب او علم آخر من فروع الطبيعي
كان من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي وكان يجب ان يبحث عنه في الطبيعي و
ما كان عروضه محتاجا الى مثل ذلك التخصص كان خارجا عنه وموضوع العلم الذي
ذلك المخصص موضوعه لا يقع وعروض الكلي والجزئية ونحوهما محتاج الى تخصص الموجود
بالمعقول الثاني الذي هو موضوع علم المنطق فيجب ان يكون البحث عنها خارجا
عن العلم الالهي لان موضوع المنطق ليس المعقول الثاني مطلقا بل من حيث الايصال
وعروض الكلي مثلا للموجود لا يحتاج الى تخصص الموجود بالمعقول الثاني مقيدا
بهذه الحيثية بل به مطلقا وعلى هذا يندفع الاشكال من دون تكلف وكان قول
الشيخ فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص
طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ناظر الى ما ذكرنا فاحفظ هذا فانه يخلصك
من كثير من التشويشات التي في هذا المقام في كلام الاقوام وبعض هذه
الامور التي له كالانواع له اتفاقا كالانواع لان مفهوم الموجود ليس بالنسبة اليها
ذاتيا بل عرضيا فانه معقول بالتشكيك بالنسبة اليها واما كونها بمنزلة الانواع
فلان وجه انها حقائق محصلة تحصل من تحصل الموجود في ضمنها حقيقة محصلة
موجودة فكانها انواع لها بخلاف ما يستند كالمعدود لكن من الواحد والكثير ونحوها
فانه لا يحصل من تخصيص الموجود بها ويحصل في ضمنها حقيقة محصلة موجودة
فليست بمنزلة الانواع وفيما نقلنا من شفاء الحكماء وجه آخر وجه آخر لكون هذه

الامور بمنزلة الانواع دون الامور التي سيذكر وقد قيل قد علمت ان فصول
الجنس وانواعه بحسب القسمة الاولى من عوارضه الذاتية فكان كنسبة الاجناس العالية
اعني المقولات العشر الى طبيعة الموجود بما هو موجود كنسبة الانواع الاولية التي تحت
الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هي كالانواع ولم يقل انها الانواع
لان الوجود المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات كشمول
الكلي لافراده لان هذه المفهومات كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية من الامور
التي تعرض للماهيات في الذهن والوجود ليس ماهية لشيء ولا ذا ماهية ولا له
صورة في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية وغيرهما من المعقولات
الثانية بل هو صريح الانية الخارجية لكنه نسبة الذاتيات والجنس لانه ليس بخارج عن
حقيقة افرادها المتحققة الحقائق ولما كانت نسبته الى المعقولات نسبة اولية
يكون هي من عوارضه الذاتية لا كنسبة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان
الجوهر لا ينقسم اليهما الا بعد نسبته الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان
وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره ونحوه الامور من الاعراض الغريبة
للجوهر بما هو جوهر انما العرض الذاتي من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد
ومقابله انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من ان الوجود لا ماهية له ولا له صورة في الذهن
فامر وراء طور المتعارف ولا يصل اليه اذهاننا وليت شعري انه اذا لم يكن
له صورة في الذهن فكيف يحكم عليه بحكم كما حكم عليه في هذا الكلام بكثير من الاحكام
من كونه بلا ماهية وبلا صورة في الذهن وعدم عروض الكلية والجنسية له وكونه
شبيها بالذاتي والجنس وكونه ذا فرد وخارجا عن حقيقة فرده الى غير ذلك
على ان الكلية ليست الا كون الشيء ذا فرد ولو اراد ان الى [illegible] في الذهن ليس
كنهه بل وجهه فعلى تقدير تسليمه نقول ليس الكلام الا في هذا الوجه الذي نفهم من

الوجود

الوجود وما نقولون انه موضوع هذا العلم ليس الا هذا المفهوم ولا شغل لنا بما هو
كنهه ومصداقه ولا شك ان هذا المفهوم مما يصح اتصافه بالكلية ونحوها فقد
انهدم بنيان ما ذكره وما قاله من ان انقسام الموجود لما كان الى المقولات انقساما
اوليا فكانت عوارض ذاتية له فقد مر ما فيه من لزوم عدم كون انواع المقولات
التي انقسام الموجود اليها انقسام ثانوي اعراضا ذاتية فينبغي ان لا يبحث
عنها في هذا العلم مع انه يبحث عنها وقد عرفت وجه الخلاص عنه فتذكر
وبعض هذه له كالعوارض قد مر وجه علته كون هذه الامور بمنزلة الانواع
واما جعلها بمنزلة العوارض لا العوارض مع ان الحق انها عوارض حقيقية فلعله لاجل
موافقته الشيخ في التعبير عنها فلما قال في القسم الاول كالانواع قال ههنا كالعوارض ح
وكان هذا ليس ببعيد من ذأب الشيخ وعدم مبالاته بامثال هذه الامور او نقول
ان المتبادر من الموجود ان يكون امرا حقيقيا متحصلا والموجود لما لم يكن كذلك كان
هذه الامور بمنزلة العوارض له وقد قيل كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما
هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع مع كون الجميع مما يصدق
عليه الموجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض وليست بعوارض فلما
سبق من انها ليست من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما و
لا من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عروضها للماهيات
الموصوفة بها بضرب من التحليل والاعتبار انتهى ولا يخفى ما في قوله ولا من العوارض
الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما اما اولا فلان هذه الامور ايضا من الامور
الانتزاعية التحليلية واما ثانيا فلان بعض الامور التي ذكرها الشيخ هو الكلية
والجزئية فكيف يصح هذا الكلام في توجيهه والقول بان ما ذكره الشيخ هو الكلي و
الجزئي لا الكلية والجزئية فلعل الاولى ان [illegible] الامور التحليلية الانتزاعية عنده

دون الاخير وعلى هذا اندفع الايراد الثاني ايضا حاصل الجواب محصلا ولبث شيوس
لم نقل اهمنا ايضا على قدر ما ذكر في سابقه لان الوجود لما لم يكن له صورة في الذهن فلا
يعرضه الكلي والجزئي حقيقة فلذا قال انها بمنزلة العوارض ولعله لعدم جريان
هذا الوجه في الواحد والكثير والقوة والفعل اذ ليست من العوارض الذهنية
لم يتعرض لهذا الوجه ههنا فتامل ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود في
قال عنايات الحكمة احوال القابل ان يقول وجه ورود هذا الايراد على ظ فان الموضوع
هو الموجود مطلق على ما قرره وظ ان اثبات مبادي الموجودات الخاصة
ليس اثبات مبادي الموجود المطلق فمن اين لزم البحث عن مبادي الموضوع الممنوع
فلزوم الامر الممنوع ممنوع ولا يذهب عليك ان هذا السر هو الجواب الذي اشير
اليه قوله ثم المبدأ الذي هو مبدأ للوجود كله الخ وبون بعيد بين الامرين ثم
احول التوجيه السؤال وتحريره وجوه منها انه اذا كان لعلم موضوع له افراد لم يجز
اثبات وجود جميع تلك الافراد في ذلك العلم لاستلزام اثبات الموضوع اذ لا وجود
له الا في تلك الافراد ولعله اراد بالموجودات في قوله لم يجز ان يكون اثبات مبادي
الموجودات ان جميع الموجودات حسبما يفيده الجمع المحلى باللام فيتم التقريب ويظهر
وجه قوله لان البحث في كل علم عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه وبهذا يظهر وجه
الجواب الذي اشار اليه ثانيا بقوله ثم المبدأ الخ انتهى ولا يخفى انه يمكن ان يقال كل
علم له موضوع كلي يكون البحث عن افراد ذلك الموضوع الا كلية او جزئية بناء على ما
تقرر ان القضايا الطبيعية ليست بمعتبرة في العلوم فهذا العلم مثلا لما كان
موضوعه الموجود المطلق كان مسئلة اما كل موجود كذا او بعض الموجود كذا
وعلى هذا فالظ ان قولهم ان في العلوم لا يبحث عن مبادي الموضوع بل عن لواحقه
يراد به انه لا يبحث عن مبادي افراده التي هي موضوعات المسائل بل يبحث عن

وكونه ههنا

لواحق

لواحق الذي هي محمولاتها فاتجاه الايراد ح ظ سلمنا ان مرادهم انه لا يبحث في العلم
عن مبادي اصل الموضوع ومفهومه لكن نقول ان مفهوم الموجود ايضا من الموجودات
غاية الامر انه يكون موجودا ذهنيا فاثبات مبادي الموجودات في هذا العلم يستلزم
اثبات مبدأ مفهوم الموجود ايضا اذ ليس اثبات مبدئية تلك المبادي مختصا بالموجودات
الخارجية بل هي مبادي للموجودات ذهنية او خارجية فيلزم الامر الممنوع ومنعه غير
مسموع ولو فرض ان البحث عن الموجود ليس باعتبار وجوده الذهني وان اثبات
مبادي الموجودات مختص بالموجودات الخارجية فلا شك ان كون الخارج ظرفا لنفس
الوجود بمنزلة وجود خارجي له والبحث عنه لا بد ان يكون بهذا الاعتبار ان لم يكن
باعتبار اعم منه وظ ان المبدأ مبدأ لذلك المعنى ايضا اذ ليس الواجب تعالى صار
الخارج ظرفا لنفس مفهوم الموجود وكما لم يصح اثبات مبادي الموضوع بحسب الوجود
الخارجي مثلا اي كون الخارج ظرفا لوجوده في العلم كذلك لا يصح اثبات مبادي الموضوع
بحسب كون الخارج ظرفا لنفسه ايضا اذا كان البحث عنه بهذه الحيثية اذ العلة مشتركة
والتفرقة مشتركة فعلى هذا ايضا يتجه الايراد وعلى التقديرين لا يتم ما ذكره من
عدم اتجاه الايراد ولا يخفى انه على الوجه الثاني لا يتجه الجواب الثاني من الشيخ اذ المبدأ
وان لم يكن مبدأ لكل الموجودات لكن لا شك انه مبدأ لمفهوم الموجود باعتبار
الوجود الذهني وباعتبار كون الخارج ظرفا لنفسه بل باعتبار الوجود الخارجي ايضا
عند من يقول بوجود الوجود في الخارج فح لا يتم الجواب فالظ ان الشيخ لعله
لا يرى هذا الامر محذورا بل المحذور عنده اثبات مبادي افراد الموضوع اعني
الموضوع الحقيقي في المسائل ولعله لا حاجة الى التكلف او بيان السائل والمجيب
لما كان هو نفسه فهو اعرف بمقصده فلعله كان سؤاله على النحو الاول لا على النحو
الثاني وكانه لم يتفطن بهذا النحو من السؤال وسنذكر ان شاء الله تقرير الجواب من هذا

الجهة

الخوائية ههنا انه نقول لين في توجيهه وتحريره الذي ذكره للسؤال خبط فانه ظاهر الان ما ذكره
انه المستلزم للمحذور الممنوع هو اثبات جميع افراد الموضوع وظاهر ان اثبات مبادي
جميع الموجودات لا يستلزم اثبات جميع افراد الموجود بل هو اثبات لبعض افراده
التي هي تلك المبادي ولا محذور اذ يجوز ان يكون البعض الآخر غير محتاج الى الاثبات
بل يكون بديهيا فلم يلزم اثبات وجود الموضوع الذي هو المحذور الممنوع لا يقال
ان اثبات مبادي جميع الموجودات يستلزم اثبات جميع الموجودات اذ العلم
بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب على ما هو المقرر عندهم فاذا كان اثبات
مبادي جميع الموجودات بالبرهان يلزم ان يكون اثبات جميع الموجودات ايضا بالبرهان
ضرورة توقف اثباتها على اثباتها لانا نقول قد خصصوا هذه المقدمة بغير المحسوس
والبديهي وظاهر ان كثيرا من الموجودات محسوس بديهي فلا حاجة في العلم بوجوده الا
بوجود مبدئه هذا وقد قيل ايضا في المقام منشأ هذه الشبهة اما الخلط بين
الطبيعة من حيث هي والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي والطبيعة
على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون الطبيعة من
حيث هي ذات مبدأ ولا ايضا يلزم ان يكون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة
لتقدم الواحد بعينه على نفسه فان من شروط التناقض وحدة الموضوع وحدة
بالعدد لا بالعموم انتهى وبما قررنا ظهر ما فيه ايضا ثم لا يخفى ان قوله ولا ايضا يلزم الخ
مما لا دخل له بالمقام بل كان الصواب ان يقول ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على
الاطلاق ذات مبدأ كون الطبيعة من حيث هي ايضا ذات مبدأ ولعله نقل
هذا بناء على الظهور وما ظهر من كلامه ان الطبيعة على الاطلاق ذات مبدأ وكان
الظاهر ايضا انها مبدأ فيتوهم في المقام دور فتعرض لدفعه بهذا القول ولا يخفى
ما فيه من البعد والجواب عنه بهذا الى النظر في المبادي الخ قيل هذا هو الجواب الحق

المتن

المتن على النمط الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق
بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من العوارض له فلامكان
تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود ولا ينافي ذلك
تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار الى مبدأ وكون الموجود المطلق مبدأ و
ذا مبدأ لا يستلزم كون الشيء الواحد بعينه مبدأ فاعليا لنفسه ولا كون الموجود
المطلق من حيث هو موجود مطلق مفتقرا الى مبدأ وان كان الموجود المطلق
ذا مبدأ والفرق بين الاعتبارين كما سيظهر في مباحث الماهية واما كونها من
العوارض المختصة به لا من العوارض العامة له فلان الشيء يحقق اعم من الموجود
المطلق من جهة كونه فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا لحوقا اوليا وتلحق
بتوسط للموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض العامة له واما
كونها من العوارض الذاتية له اولية لحوقها اياه بتوسط امر اخص فان
كون الموجود فاعلا وغاية وغيرهما من المبادي على الاطلاق لا يحتاج الى ان
يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق الشيء لا بواسطة
امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتي له والبحث عنه مطلوب في العلم
الباحث عن احواله فالبحث عن المبادي بحث عن الاعراض الذاتية للموجود المطلق
المطلوبة في العلم الباحث عن احواله وهو العلم الاعلى الالهي انتهى وفيه نظر لان المراد
بالموجود المطلق الذي نقول ان البحث عن مباديه بحث عن لواحقه وعوارضه
اما الطبيعة الذاتية المشتركة بين جميع الموجودات او مفهوم الموجود المطلق
المشترك بينها اشتراكا عرضيا ولا يصح الاول اذ لا طبيعة مشتركة كذلك ولا الثاني
اذ لا يصح ما قال انه يمكن تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في
واجب الوجود اذ لا يمكن تحقق هذا المفهوم مطلقا من دون مبدأ حتى في الواجب

نعم ايضا اذ الحقيقة في الواجب ايضا معنى في الواجب نعم الا ان يكون الموجود
المطلق عنده معنى آخر يخبر بها بناء على اصوله وعقايده التي تفرد بها و
يكون مخالفا لما هو المتبادر عند الجمهور وايضا النظر لان كون المبدئية عارضة
للموجود المطلق لا ينفي ان يكون الحقيقة بدون افتقار كما في الواجب تعالى
اذ لو فرض معاذ الله صح التقسيم وعدم الانتهاء في الواجب لكان يكون
المبدئية عارضة للموجود المطلق باقيا بحاله كما سيعرف ثم ايضا هذا القول
نفسه بعيد هذا وما يؤيد ايضا ان نظر الشيخ ليس الى هذا انه لم يقل ان
المبدئية عارض للموجود بل قال ان المبدئية عارضة له وكلام هذا القايل انما
يستقيم على تقدير كون الكلام في ذات المبدئية لا المبدئية كما لا يخفى فالصواب
في توجيه كلام الشيخ المجرد ما ذكره نفعنا من ان المبدئية ليست مقومة للموجود
المطلق فهو فظ ولا يمتنع حصولها فيه فهو ايضا فيكون من عوارضه و
لواحقه ولا حاجة الى ان يتكلف بحقيقة بدون المبدأ اصلا وانت خبير بانه لا يختلف
الحال في سواء فرض الكلام في المبدئية او ذات المبدئية هذا ثم حمله كلام الشيخ
جواب على وفق ما حمله غياث الحكماء ايضا كما ظهر مما نقلنا عنه فنظر فيه
ايضا اذ الجواب الاول لا يكاد يحسم مادة السؤال اذ السؤال كان حاصله ان
البحث عن مبدأ الموضوع غير صحيح فالجواب بان المبدئية او ذات المبدئية عارض
من عوارض الموجود ومن لواحقه لا يجدي في المقام اذ على اي وجه كان في
البحث عن مبادي الموضوع والبحث الذي منع عن مبادي الموضوع لا
يلزم ان يكون بعنوان ان مبدأ الموضوع موجود كيف ولا يتصور في
شيء من العلوم ان يكون البحث عن مبادي موضوعه بهذا النحو اذ ليس في علم
حتى يتطرق هذا الاحتمال فيه فيحتاج الى المنع منه بل لو فرض اثبات مبادي

الموضوع

كذا

الموضوع في علم لكان ايضا بهذا النحو اي ان الموضوع او فرده ذا مبدأ
ونحوه فيظهر ان كون المبدئية او ذي المبدئية عارضا من عوارض الموجود ولا حقا
له لا يدفع كون البحث الواقع في هذا العلم بحثا عن اثبات مبادي الموضوع الذي هو
الممنوع منه فلابد من تتميم ما جعلوه جوابا ثانيا بان يقال الممنوع منه هو البحث
على وجه خاص وما هو الواقع فيما نحن فيه هو البحث على وجه آخر كما سيجيء تفصيله
ان شاء الله تعالى فان قلت فعلى هذا اي حاجة الى ما جعلوه جوابا اولا قلت الحاجة
اليه ظاهرة اذ صحة هذا البحث في هذا العلم انما يتوقف على امرين احدهما
كونه بحثا عن العوارض الذاتية حتى يصح البحث عنه في العلم والثاني عدم كونه
بحثا عن مبادي الموضوع لما تقرر عندهم من المنع عنه وقد يتراءى في بادي النظر
ان هذا البحث ينتفي فيه الامران فلزم ان يبين انه ليس كذلك بل يتحقق الامران
فيه جميعا فافاد الاول بالغرض لانه في الحقيقة بحث عن المبدئية والمبدئية عارضة
من عوارض الموجود ثم ذكر انه لا يؤول الى البحث عن مبادي الموضوع الذي هو
الممنوع عندهم وبهذا ظهر عدم تمامية الجواب الثاني ايضا بدون الاول فافهم
فيلحق بجزئه الى هو قال اولا فهذا اشعر بان المراد بالعرض الذاتي ههنا ما لا
يكون له واسطة في الوصف ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله اه حاصله
ان ما منع عنه في العلم اثبات مبادي جميع ما فيه من موضوعات المسائل اما بعضها
فلا وما نحن فيه كذلك اذ المبدأ الذي يثبت في هذا العلم ليس مبدأ لجميع الموجودات
بل لبعضها ولا حرج في اثباته كما هو الشايع في ساير العلوم وقد عرفت سابقا
ان البحث لو كان بعنوان انه لا يجوز ان يبحث عن اثبات مبادي افراد الموضوع
فهذا الجواب مستقيم اما اذا كان البحث انه لا يبحث عن مبادي اصل مفهوم الموضوع
فلا يستقيم هذا الجواب اذ هذا لازم في هذا العلم ولا محيل للانكار فلا بد في الجواب

لم يبق الا ان الممنوع هو البحث عن مبادي جميع افراد الموضوع لا عن مبادي
اصل الموضوع لكن فيه تكلف اذ الظاهر انه لا فرق بينهما فاذا كان الاول ممنوعا
يلزم ان يكون الثاني ايضا كذلك والحق الذي لا محيد عنه ان يقال ان ما وقع في
سابق الزمان مما يذكرونه في مباحث الموضوع من كيفية البحث عنه وما يتعلق
بالبحث عنه على الاصطلاحات والمتعارفات لا الامور البرهانية العقلية
وعند هذا العقل ما يلزم رعايته البتة ولا يجوز اهماله اصلا اذا كان علم يكون فوقه
علم آخر فلا بد ان يكون موضوعه اما بديهيا او مأخوذا بعنوان التسليم من صاحب
علم هو فوقه ثم ان كان له مبادي اما فاعلية او غيرها فيجب ايضا استحسانا ان
لا يكون البحث عنها في هذا العلم بل فيما فوقه وكذا اذا كان المبدأ مبدأ لجميع موضوعات
مسائل هذا العلم سواء كان مبدأ لاصل مفهوم الموضوع اولا لا يستحسن البحث
عنه في هذا العلم بل فيما فوقه واما اذا كان علم لا يكون فوقه علم آخر كهذا العلم
الذي نحن فيه فغاية ما يلزم فيه ان يكون مفهوم موضوعه بديهيا كالموجود حتى
يصح البحث عنه من دون حاجة الى علم آخر واما اذا كان له مبدأ فاعليا او غيره
او كان لجميع افراده وموضوعات مسائل علم مبدأ كذلك فلا حرج في ان يبحث عنه
بعنوان جعل الموضوع موضوعا والمبدأ مبدأ او ذي المبدأ محمولا وعند هذا
ظهر انه اذا وجد معادا لا اصحة الشيء وكان لكل موجود كذلك مبدأ صح البحث ههنا
عن تلك المبادي بعنوان ان لكل موجود مبدأ او نحوه وعند هذا يندفع الاشكال
بالكلية وليت شعري ما لهم يضيقون على انفسهم في هذه الابواب ويتبعون
في تصحيح هذه الامور التي لا اصل لها سوى الشهرة بينهم لو كانت ويرتكبون التكلفات
والتعسفات الواهية ومع ذلك لا يتم الامر بالاخرة ولا يحصل لهم ما يخلو عن
الاشكال ويبقى الحال مشوشا مختلا فلم لا يتبعون ما يحكم به العقل الصريح فيجوزون

باجوزه

باجوزه ويمنعون ما منعه حتى يتيسر لهم الخلاص عن تلك المتاعب ولا يلزمهم سلوك تلك المذاهب
ثم قيل في شرح هذا الكلام هذا جواب آخر عن ذلك السؤال مبناه على التخصيص
ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المطلق ذا مبادي وبين كون
الموجود المطلق من حيث كونه موجودا مطلقا ذا مبادي وهذا التخصيص لا يخلو
عن تكلف فان البحث عن مبادي الموجودات الواقع في العلم الكلي انما يقع على
وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات على ان البحث
عن المقيد ايضا بحث عن المطلق لا على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق
معتبرا فيه فان كون الموجود المطلق موضوعا للعلم لا ينافي كون المبادي له
من عوارضه اذ المبادي في الحقيقة مبادي للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة
وكما ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك مبادي الموجودات كلها
او بعض منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذي لا مبدأ له هو طبيعة
الوجود من حيث هي حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدأ او قطع النظر
عن البرهان الدال على بطلان الكل لكان البحث عن مبادي الوجود
بجميعها من عوارضه والتي يمتنع البحث عنها في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي
ماهيته من حيث هي لا مبادي افراده وههنا لم يقع البحث عن مبادي ماهية
الوجود المطلق اذ لا مبدأ له ولا ماهية له لانه بسيط انتهى وقد عرفت حال
كونه جوابا آخر ثم ما ذكره من ان البحث عن مبادي الموجودات وقع على وجه
الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات حالا وخلله في
المقام اذ مراد الشيخ كون المبادي التي وقع البحث عنها انما هي مبادي لبعض الموجودات
والذي يمتنع البحث عنه في العلم مبدأ جميع افراد الموضوع ولا يلزم من ذلك ان
يكون البحث عن المبادي مقيدا بكونها مبدأ لبعض الموجودات وهو ظاهر وكذا

وكذا ما ذكره من العلاوة ايضا لا يحصل له على ما ذكرنا وايضا لا ينطبق على قوله فان ذكره له
تعليل لان الشئ فلعل الفاء للتعقيب والغرض دفع ما يتوهم من ان المبدأ كيف يمكن ان
يكون من العوارض وايضا قد عرفت انه لا يجد العقل فرقا في البحث عن مبدأ نفس
الموضوع وعن مبدأ جميع افراده في عدم جواز البحث عنه في العلم بل القائلون الثاني اولى
بعدم الجواز على ما عرفت من ان المسئلة لا بد ان يكون كلية او جزئية فالبحث في الحقيقة عن
الافراد فمبادئها لا بد ان يكون جلية ويكون البحث عن لواحقها ثم ما ذكره من ان الوجود
المطلق لا مبدأ له انما المبدأ لافراده فامر صعب على الفهم لان جميع افراده اذا
كان معللا فعدم معللية ذلك الشئ مما لا معنى له الا ان يقال ان عدم معلليته بناء
على ان المعنى الكلي في نفسه لا معنى لاحتياجه الى العلة سوى احتياج فرده وعلى هذا
لا يكون شئ من الموضوعات الكلية مبادئ في العقول بانه لا يجوز البحث عن مبادئ موضوع
العلم لا يرجع الا الى انه لا يجوز البحث عن مبدأ جميع افراده وهو الذي ذكره الشيخ
فيبطل ما ذكره القائل والفرق بين الوجود وغيره في هذا المعنى بان الوجود بخصوص
نفسه كون افراده معللة مع كونه في نفسه غير معلل فلا يجد اليه سبيلا ولعله يستقيم على
اصوله التي لا يصل اليها عقولنا ولا وجه ايضا لقوله ولا مهية له لانه بسيط اذ لا
يلزم ان يقال لا يجوز البحث عن مهية الوجود حتى يقال انه لا مهية له بل عن الوجود
وايضا البساطة لا تستلزم عدم المهية اذ لا يعتبر في المهية التركيب ولو قيل ان
نفي المهية لاجل نفي المبدأ عنه اذ العلية تكون للمهيات عنده فنقول على هذا مع
كونه خلاف ظاهر العبارة يلزم الاشكال من جهة اخرى لان افراد الوجود عنده ان كانت
وجودات فيلزم ان لا يكون لها ايضا مباد كالنفس مع انه اعترف بان لها مبادئ و
ان كانت مهيات فكيف يصح ان يقال ان المهيات افراد الوجود الا ان يكون هذا بناء
على اصوله ثم ما ذكره من ان المبادي لافراد الوجود دون عارضه للوجود يدل على انه جعل

المسئلة بعض الموجود عقل مثلا لا ان بعض الموجود مبدأ او ذو مبدأ وهذا ايضا مستبعج
بل هو الظاهر ويصح ايضا ان البحث عن عوارض الموجود لان العقل مثلا عارض
للموجود لانه خارج عنه محمول عليه فهو معنى العارض لكن كان الشيخ ان مراده
الثاني فافهم ولو كان مبدأ للموجود كله فيه قيل هذا اذا كان المبدأ واحدا
بالعدد وانت تعلم ان المبحوث عنه في العلم الكلي من المبادي ليس على هذا الوجه
فلو فرض قولنا ان لكل موجود مبدأ لم يلزم منه الا ان الشئ لا يكون مبدأ لنفسه
ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال وهو بصدد اثبات
واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التسلسل انه على تقدير انحصار الموجودات
في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود
الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما
لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد وقال ايضا في وجه آخر ليس للموجود المطلق من
حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشئ على نفسه وبذلك ثبت وجود الواجب
بالذات واعترض عليه بعض معاصريه في الوجه الاول انه على التقدير المذكور
يلزم التسلسل لا الدور واقول ان الدور الذي يستلزم الفرض المذكور دور غير
مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشئ بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك
الشئ لاستلزامه كون شئ واحد بعينه سابقا على نفسه واما الشئ الواحد بالعموم
فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل اذ الوحدة المعتبرة في
جانب الموضوع هي الوحدة الشخصية لا غير والا فلا استحالة في صدق المتقابلين
على موضوع يكون وحدته وحدة بالمعنى لا بالعدد او لا ترى ان قولك ان الحيوان
يتوقف على البشر والبشر يتوقف على الحيوان وقولك ان الدجاجة من البيض و
البيض من الدجاجة ليس بدور الا في اللفظ وكذا قولك ان الحيوان يتوقف

الظاهر كلام م

على الحيوان لكونه متوقفا على المشي المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه
على نفسه لاختلاف الحيثية وكلا الوجهين غير صحيح وجعله ليس للموجود المطلق
من حيث هو موجود مبدأ لكن اراده لكن لا مبدأ له من هذه الحيثية كما هو الظ فذلك
صحيح ولكن غير ما يلزم من فرض ان كل موجود له مبدأ ولا من فرض عدم الواجب
تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدأ فهو غير صحيح اذ الموجود
المطلق معنى لما ماله علة ولما ماليست له علة والمعنى تصدق على كل قسم فالموجود
المطلق يصدق على الموجود المعلول وان لم يصدق عليه ولا ينحصر اليه بقيد
الاطلاق او العموم كما لا يخفى انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله هذا اذا كان واحدا
بالعدد الخ لا اتجاه له اصلا لان حاصل الايراد الذي كان الشيخ في صدد جوابه هو
انه يبحث في هذا العلم عن اشياء هي مبادي الموجودات كالواجب تعالى والعقول
مثلا وقد تقرر انه لا يبحث في العلم عن مبادي موضوعه فلا يجوز ان يكون موضوع
هذا العلم الموجود فاجاب الشيخ بان هذه المبادي ليست مبادي لجميع الموجودات
والا يلزم ان يكون مبادي لنفسها مثلا اذا كان الواجب تعالى مبدأ لجميع الموجودات
كان مبدأ لنفسه البتة والبحث عن مبدأ بعض افراد الموضوع جائز فعلى ما
عند هذا انه ان توجه بهذا الايراد عليه والحاصل ان بناء كلام الشيخ على ان العاقل
وان المبادي التي يبحث عنها في هذا العلم سواء كان بعنوان ان بعض الموجود
واجب او عقل مثلا او بعنوان ان بعض الموجود مبدأ او ذو مبدأ اذ الواجب
تعالى او العقل مبدأ اي المبادي التي مبادي لبعض الموجودات لا لكلها اذ لو كانت
مبادي لكلها لزم مبدئية الشيء لنفسه وهذا واضح لا سترة به ولا محصل لما كان
يق انه اذا فرض قولنا ان لكل موجود مبدأ لم يلزم منه الا ان لا يكون شيء مبدأ
لنفسه وهو ظ والعجب انه ظهر من كلامه في الحاشية السابقة انه جعل المسئلة في

هذا

هذا المقام الموجود واجب او عقل مثلا مع انه توهم هذا البحث الذي اورده
بهمنيار يكون ابعد بكثير كما لا يخفى واما ثانيا فلان الاشتباه الذي نسبه الى
بعض افاضل المتاخرين فليس كذلك اذ بناء كلامه على المقدمة التي ادعاها في
ذلك المقام وعلى تلك المقدمة تم كلامه من غير لزوم اشتباه ولما كان ذكرها هنا
خارجا عن المقصود لم نتعرض له واما ثالثا فلان الايراد الذي اورده
بقوله واقول ليس الا الاعتراض الذي نقله عن بعض معاصري الفاضل المذ كور
ولا ايراد على حدة اذ مراده انه لا يلزم الدور المستحيل بل انما يلزم اثبات الشيء
الا ان يق ليس مراده انه ايراد على حدة بل اراد توضيح ما اورده المورد
وتفسيره واما رابعا فلانه مع قطع النظر عن كون كلام الفاضل المذكور مبنيا
على المقدمة التي اوردها نقول ان هذا القايل قايل بان الموجود من حيث هو
لا مبدأ له فراد الفاضل المذكور بالموجود المطلق هذا المعنى واذا لم يكن له مبدأ
ثبت وجود الواجب بالذات كما ادعاه وما ذكره من انه غير ما يلزم من فرض
ان كل موجود له مبدأ ولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك لا وجه له لانه
ما ادعى ان عدم كون الموجود المطلق ذا مبدأ انما يلزم من الفرضين المذكورين
بل ادعى انه لا مبدأ للموجود المطلق وبذلك يثبت وجود الواجب وهو
كذلك على زعم القايل فلا ايراد في طريق البحث عليه لكن يرد انه ادعى ان الموجود
المطلق لو كان له مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا اللزوم تم وان كان الموجود
المطلق لا مبدأ له لانه لا يلزم من الفرضين المذكورين ويمكن دفع الوهم
بهذا الوجه ايضا بان الموجود المطلق الذي ادعى فيه بانه لا مبدأ له يصح ان يق انه
لو كان له مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الموجود من حيث هو مع قطع النظر
عن الوجود اذا كان له مبدأ لا بد ان يكون ذلك المبدأ ايضا موجودا فما لم يكون

بين الموجود من حيث هو او يكون الموجود من حيث هو حاصلا فيه اذ الموجود بهذا
هذا المعنى ليس بمشهور وعلى التقديرين يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يمكن ان يتحقق
لان مثل هذا المفهوم ليس محالا لانه مثل تقدم الحيوان على الحيوان في المثال الذي اورده
وذلك التقدم ليس لان التقدم الذي ليس بمستحيل هو ان يكون تقدم الطبيعة باعتبار فرد
وتاخرها باعتبار فرد آخر وههنا التقدم والتاخر بحسب اصل الطبيعة في نفسها
وهو ظ ولو قيل مراده ان الطبيعة في نفسها لا تقدم ولا تاخر فيها فجوابه قد حرر
انه ينهدم بنيان ما ذكره ولا بد ان يرجع الى كلام الشيخ فان قلت تحقق هذا الوجود
بهذا المعنى للعلم لم يكن بديهيا وكان اثباته بعد اثبات الواجب تعالى فلا ينفع
في اثبات الواجب تعالى قلت اذا لم يكن تحقق هذا المعنى بديهيا لم يجعل موضوعا
لهذا العلم الذي يجب ان يكون موضوعه بديهيا فلا بد له اما من الاعتراف بان موضوع
العلم ليس هذا المعنى بل مفهوم الموجود الاعتباري وح لا يصح ما ذكره من ان موضوع
هذا العلم لا مبدأ له واما من القول بان هذا المعنى بديهي وح يرد ما ذكرناه هنا
فافهم   بل الموجود كله لا مبدأ له اه قيل قد علمت ما فيه فلا حاجة الى التقييد
ولعله بكلام المستدل المذكور ماخوذ من ههنا انتهى اقول قد علمت ايضا ما فيه فلا
حاجة الى التقييد   انما المبدأ مبدأ للموجود المعلول اه قيل قد علمت انه لا
حاجة الى هذا التقييد والتخصيص في هذا المقام فان المبدأ لبعض الموجود مبدأ للموجود
المطلق وان لم يكن مبدأ له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله فلا يكون
هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادي الموجود
مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه مطلقا فان الموجود مطلقا انما يمتنع
لذاته عن كونه ذا مبدأ لا المتحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدأ هو بعض
خصوصيات الوجود لا طبيعة الوجود مطلقا انتهى ولا يخفى ان قوله فان المبدأ لبعض الموجود

لا يصلح بظاهره تعليلا لعدم الحاجة الى هذا التقييد والتخصيص بل يصلح علة لعدم
صحة هذا التقييد والتخصيص في النظر الذي اورده غير وارد لان مراد الشيخ
بمبادي الموجود مبادي جميع الموجودات وح لا ايراد ويمكن ايضا ان يكون
المراد بالموجود مطلق الموجود المطلق من حيث هو مطلق وح يصح على زعم القائل
لان المبدأ ليس مبدأ لذلك ولو قيل ان عدم المبدأ مبدأ لذلك لا يتوقف على كونه
مبدأ لبعض الموجودات اذ لو كان مبدأ لكلها ايضا لامكن ان لا يكون مبدأ للموجود
المطلق من حيث هو مطلق على ما ذكر القائل بطريقه فنقول هذا هو الاعتراض
الذي اورده اولا بقوله قد عرفت انه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص اذ تحصل
هذا اليسير الا ان ذلك كما صرح به قبل ذلك وليس اعتراضا على حدة   كما في العلوم
الجزئية اه قيل هذا احتمال عنده لان البحث قد يقع عن مبادي بعض افراد الموضوع
لا عن المبادي المشتركة لجميع افراده ومثال عندنا لان البحث قد يقع عن المبادي
المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث
حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث
فيه عن مبادي مشتركة لكل فرد لكون كل حيوان متولدا اما عن مثله او غير مثله و
لكل جهة انه مبدأ حركة ارادية وذلك المبدأ جزء من اجزاء الحيوان مطلقا ولم يكن
جزءا ولا مبدأ مطلقا للحيوان من حيث هو حيوان لئلا يلزم البحث عن مبادي الموضوع
من حيث هو موضوع في العلم الذي يبحث عن احواله انتهى وفيه نظر لان كون كل
فرد من افراد الحيوان ذا مبدأ مع كون طبيعة الحيوان المشتركة غير ذي مبدأ لا يفهم
اصلا الا ان يكون المراد ان الطبيعة من حيث هي لا معنى لكونها ذا مبدأ وغير ذي
مبدأ الا باعتبار الافراد وتحققها في ضمنها وقد عرفت انه عند هذا يبطل كلام القائل بل
ولا بد من الرجوع الى كلام الشيخ واما غير ذلك فلا نقصوره وكفى الى الآن عارضنا

في الكلام هذا القائل من انه يجوز ان يكون كل الافراد ذا مبدأ مع عدم كون الطبيعة من
حيث هي كذلك كان يحمل على ان كلا منها في الوجود وما كان زائدا على ان الوجود لا نفهمه
ولا نتصوره وليس حاله حال الماهيات فلعل له توجيها لكن الآن بعد عندي حمله
هذا الا على الوجود من الماهيات ايضا التي يعترف بانه يفهمها العقول ويعلم
احكامها واحوالها في زاد بجزئها وبتحقيق في ان هذا الكلام الى معنى لم وبان وجه
يمكن تصحيحه هذا ثم لا يخفى ان ههنا كلاما آخر وهو انه يمكن ان يقال ان البحث عن
اثبات المبادي للموضوع الذي يبحث عنه في العلوم هو ان يبحث عن الاشياء التي
في الواقع مبادي للموضوع او جميع افراده واما البحث عن ان الموضوع او افراده له
مبدأ او نحو ذلك فلا حاجة فيه ولذا ترى يبحث في كتاب الحيوان ان كل حيوان يتولد
اما عن مثله او غير مثله والجواب الاول من الشيخ لا يستقيم حمله على هذا لكن في نوع اجمال
احدهما ان التفرقة بين هذين الامرين كانه لا يتم بدليل يصلح للتعويل وثانيهما
انه غير مفيد في مقامنا هذا اذ لا شك انه يبحث في هذا العلم عن اثبات الاشياء
التي هي مبادي في الواقع مثلا يبحث عن اثبات الواجب تعالى واثبات العقول
وليس البحث منحصرا في ان بعض الموجود مبدأ او ذو مبدأ وهو ظ اذا ما
مبادي يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها لما قال ان في ساير العلوم امرين
على وجود مباديها المشتركة كان مظنة ان يتوهم ان هل مبادي مشتركة فذكر انه يوجد لها
مبادي مشتركة وفي ضمن ذلك فسر المبادي المشتركة ايضا بانها التي يشترك فيها
جميع ما يقصده كل واحد من تلك العلوم والمراد بجميع ما يقصده كل واحد من العلوم
اما جميع موضوعات مسائل تلك العلوم حيث ان في كل علم يقصد الى موضوعات مسائله
ليتعرف احكامها او المراد نفس المسائل لانها المقصودة في العلوم والاشتراك في جميع المسائل
فيها باعتبار انها مبادي لموضوعات المسائل فكان جميع تلك المسائل مشتركة فيها

جميع م

التي

لم يخليها

لم يخليها في الجميع   ثم انما يبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الامور التي فيه
هكذا في بعض النسخ الذي رأيتها والاولى ان يكون لما بعده من الامور التي فيها
بان يكون ضمير بعده راجعا الى ما في قوله ما هو مبدأ وضمير فيها الى العلوم وعلى ما
هو الواقع يمكن ان يقال ضمير فيه راجع الى كل واحد من العلوم وفي الاول الذي يمكن
الضمير المستتر في قوله يبرهن ايضا راجعا الى كل واحد او انه راجع الى ساير العلوم
واما ضمير بعدها فالامر فيه مشكل اذ لا مرجع له ظاهرا الا كلمة ما او المبدأ وعلى التقديرين
وجب كان الظاهر فيه التذكير الا ان يقال تانيثها باعتبار لفظ ما لانها مؤنثة ولا
يخ عن بعد والظاهر انه من السهو في الكتابة وكم من مثله في التصنيفات   ولزم
هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء اي فيكون للعلم اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل
علم هي العلوم والمسائل التي يحتوي ذلك العلم عليها وجزئياتها هي العلوم التي موضوعاتها
افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هي العلوم التي موضوعاتها عوارض موضوع
ذلك العلم انتهى لا يخفى ان ما ذكره كانه اصطلاح غير مشهور اذ لم يعهد الفرق بين
الجزئي والفرع وايضا كون الطب مثلا من فروع الطبيعي من الاشتهار بحيث
لا يمكن الانكار وقد نقلنا ايضا سابقا من صاحب [illegible] انه عده من فروعه وموضوع
الطب ليس من عوارض موضوع الطبيعي بل هو من افراده وجعله من العوارض باعتبار
اخذ قيد الصحة والمرض فيه وجه ضعيف   من جهة وجوده متعلق بقوله
معلول او يمكن تعلقه بالاسباب ايضا ولعله اولى لموافقته لما يذكر بعد ذلك بقوله
الذي يعرض عنه لكل موجود معلول بما هو موجود معلول   لا بما هو موجود متحرك
فقط او متكمم فقط وفي بعض النسخ لا انها موجود بدل والاول اصح واولى فيتبين
لو خص السبب الاول بكونه سببا اول للكل متحرك او متكمم لكان البحث عنه بهذا
الاعتبار طبيعيا او تعليميا فيخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهي وفيه نظر

تها

اما اولا فلان البحث عن الواجب تعالى ووجوده لیس یؤخذ فیه انه سبب اول
لکل موجود حتی لو اخذ فیه انه سبب لکل موجود متحرک او متکلم لکان طبیعیا
او تعلیمیا نعم بعد ما ثبت وجوده وثبت وحدته یلزم من ذلک کونه سببا
لکل موجود معلول بما هو موجود معلول واما ثانیا فلانه اذا اخذ فیه سببا لکل
متحرک او متکلم کیف یکون الهیا طبیعیا او تعلیمیا علی ما هو رای الشیخ کما مر به
قیل هذا من ان ما یکون مبدأ لجمیع ما تحوه علم لا یکون البحث عنه فی ذلک العلم
فالظاهر ان مراد الشیخ لیس الا بیان الواقع ولکن الاسباب القصوى التی یبحث
عنها فی هذا العلم هی الاسباب لکل موجود معلول وکذا السبب الاول تعالی المسبب
للاسباب انه سبب لکل موجود معلول ولا اختصاص بالمتحرکات او المتکلمات
فافهم   ومنها ما یبحث عن العوارض للموجود کالوحدة والکثرة والقوة
والفعل والتقدم والتأخر والعلیة والمعلولیة ونحوها القسم الاول البحث
عن اقسام الموجود وهذا من عوارضه علی ما اصطلح علیه سابقا   ومنها ما
یبحث عن مبادی العلوم الجزئیة التصوریة والتصدیقیة ومن جملتها البحث عن
موضوعاتها ایضا وهذا البحث بعضه عن اقسام الموجود وبعضه عن عوارضه
ولا حیرة فی جعله قسیما للبحث عن عوارضه اذ الغرض لیس منع الجمع والخلو
لان مبادی کل علم اخص وکان فی بعض النسخ ولان علی ما نقله صاحب الفضل
وتوجیه الاول ظ واما الثانیة فالظاهر انه دلیل مقدم علی المدلول وهو قوله فیوجد
له   هی مسائل فی العلم الاعلی ای اذا کانت نظریة   فهذا العلم یبحث
عن احوال الموجود والامور التی هی له کالاقسام والانواع حتی یبلغ الی التخصیص
لیحدث معه موضوع العلم الطبیعی هذا الی هنا مما یؤید ما شیدنا ارکانه سابقا
قیل یرید بیان ان البحث عن مبادی العلوم الجزئیة بای وجه یکون وعلی انه

یکون

کیفیة تقع فی هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئیة امور مخصوصة والتی
یبحث عنها فی هذا العلم احوال للموجود المطلق الذی هو اعم الاشیاء فکیف
یکون مبادی تلک العلوم الجزئیة مسائل هذا العلم فیبین ذلک ویکشف عن وجه
اشکاله بان احوال موضوع العلم الالهی قد تکون امورا هی کالاقسام له والاقسام
قد تکون من العوارض الذاتیة للمقسم وذلک اذا کانت القسمة الیها قسمة اولیة
کقسمة الجنس الی الانواع وقسمة الموجود الی الموجودات وقد علمت ان قسمة
الجنس الی الانواع بمعنی انه لیس بخارج عن حقائق الموجودات ولئن لم یکن جنسا
بالحقیقة لانه لیس ماهیة کلیة کما مر وکذلک اقسام الاقسام ایضا من العوارض الذاتیة
اذا کانت القسمة الیها قسمة اولیة وهکذا الی ان یصیر القسمة بسبب کون عارض
غریب فان المراد من القسمة الاولیة ان لا یحتاج المقسم فی انقسامه الی تلک الاقسام
الی لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحیوان الی الانسان والفرس وسائر الانواع
قسمة اولیة والاقسام اعراض ذاتیة له وقسمته الی الابیض والاسود والی الضاحک
وغیره والی الکاتب وغیره غیر اولیة والاقسام لیست اعراضا ذاتیة له و
لکن کان القسم الخارج فی بعضها اعم وفی بعضها مساویا وفی بعضها اخص عما خرج
من القسم الاولی وکانت القسمة فی الاول الثلثة الاخیرة ایضا مستوفاة کالاولی
وبالجملة اخصیة العارض لا تنافی کونه من الاحوال الذاتیة لمعروضه الموضوع
فاذن نقول ان هذا العلم یبحث عن احوال ذاتیة للموجود المطلق ومن جملة احواله
اقسامه الذاتیة کالمقولات واقسام اقسامه الذاتیة کانواع المقولات و
انواع انواعها حتی یبلغ التقسیم الی تخصیص یحصل به موضوع علم من العلوم سواء
کان ذلک التخصیص آخر التخصیصات والتقسیمات التی لا یجوز بعده تخصیص ام لا
فالاول کالجسم القابل للحرکة والسکون فانه قسم من الاقسام الاولیة الذاتیة

للموجود بما هو موجود لكونه هو موضوع الطبيعي ولا يمكن ان يلحق للموجود تقسيم يلحق
للجسم فهو اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من التغير او نحوه فيصير المخصوص
بها امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود والبحث
عنه داخلا في العلم الاعلى والثانية كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه
الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم آخر للموجود ويحكى
الاقسام الاولية اي حصلت منه اخص خصوصا من الكم المطلق من غير حاجة الى انضمام
عارض غريب كقسمة الموجود المطلق الى كم متصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل
جسم تعليمي وغيره فالجسم التعليمي مع كونه اخص من الكم المطلق يلحقه ابتداء لكونه هو ايضا
كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان جعله
جسما لا يتوقف على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما
متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيها مجعول
مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد فاذن لا يجب فيما اذا حصل قسم هو
موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع
هذا العلم يلحق البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل
في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله الذاتية صاحب علم جزئي فيسلم اليه
صاحب هذا العلم وهو يأخذه ويتسلم منه فرغ عن البحث ونظر اذا لم يكن لصاحب علم
جزئي ان يبحث عن وجود موضوعه وعن ماهيته والا لكان من تلك الجهة صاحب
علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل وماهيته صار من
هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا انتهى وههنا الى شيء اصلح ان ما ذكر في
تعريف القسمة الاولية من ان لا يحتاج المقسم في الانقسام اليها الى الاقسام
الى لحوق امر خارج عن ذاته يخرج جميع تقسيمات الاجناس الى الانواع اذ في جميعها يحتاج

الى لحوق الفصل بالجنس وهو امر خارج عن ذات الجنس ولعله اراد بالخارج ما لا يكون
متحدا معه في الوجود بالذات او اراد به انه لا يحتاج في الانقسام الى قيام امر
خارج بالمقسم كاحتياج انقسام الحيوان الى الابيض مثلا الى قيام البياض الذي هو
امر خارج عنه بخلاف انقسامه الى الانسان فانه لا يحتاج الى ذلك او يراد انه
لا يحتاج في الانقسام الى ان يلحقه امر خارج سوى ما يقسم لكن على هذا لا يصح اخراج
قسمة الحيوان الى الابيض وغيره ونحوه من القسمة الاولية لانها ايضا لا تحتاج الى
لحوق امر سوى الابيض بالحيوان وايضا يخرج قسمة الجنس الى النوع النوعي عن القسمة
الاولية الا ان يقال انه لا يحتاج الجسم مثلا في صيرورته انسانا الى ان يصير حيوانا
وستكلم عليه وثانيهما ان حمل القسمة الاولية على المعنى الذي ذكرناه من الوجهين الاولين
وان كان يصح به كون قسمة الجنس الى الانواع والانواع الى الانواع قسمة اولية و
قسمته الى الاصناف ونحوها غير اولية لكن يشكل في القول بان انواع الانواع
اعراض ذاتية على ما هو المشهور من معنى العرض الذاتي في مثل هذا وهو ما لا يكون
لحوقه لامر اعم او اخص وهو المفيد في المرام لا كون القسمة اليها قسمة اولية اذ ما هو
المقرر لزوم كون البحث في العلوم عن الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا عن الاقسام الاولية
له لا ان كون الجسم انسانا مثلا يتوقف على كونه حيوانا على رأي الشيخ كما صرح به و
ما ذكره القائل من ان جعل الموجود جسما لا يتوقف على جعله مقدارا وكذا جعله
مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا الخ ولئن فرض صحته ليس موافقا لرأي
الشيخ والكلام في كلامه وثالثهما ان القسمة الاولية بأي معنى كان من المعاني المذكورة
يخرج منها قسمة الموجود الى الجسم القابل للحركة والسكون الذي هو موضوع الطبيعي
فلا يكون عرضا ذاتيا له وحينئذ يجب ان لا يصح موضوع الطبيعي في هذا العلم ولا يخفى
شناعته ورائحته لان علام الحكماء قسمة الموجود بعد الجسم الى [illegible] بل الحركة والسكون الى

قسم يكون اخص منه بدون لحوق عارض غريب من تغير او كم او كونه على ما هو مراده
غير جسم اذ يجوز ان ينقسم الجسم القابل للحركة والسكون الى ما هو اخص منه من
دون لحوق امر غريب كانقسامه الى الحيوان وغيره الا ان يكون المراد الانقسام
الذي يكون لعنوان العاقلية مدخل فيه فكأنه لا مدخل له في تقسيم الموجود الى الحيوان
وغيره وخاصتها انه لا بد ان تقسيم الموجود الى قسم اخص من الجسم القابل للحركة و
السكون الذي يحصل بسبب لحوق امر غريب من تغير او كم يوجب ان لا يكون البحث
عن هذا القسم في العلم الاعلى والظاهر من كلام الشيخ على ما سيجيء انه لا فرق بينه و
بين المقدار والجسم التعليمي الاخص من الكم المطلق في انه يجوز البحث عنهما جميعا
في الالهي لكن بشرط ان يكون البحث عنهما بنحو وجودهما الذي يتعين على المادة
والحاصل انه اذا لم يكن البحث على هذا الوجه بل يكون عن احوالهما الاخص الذاتية
لهما لم يجز ان يكون البحث عنهما جميعا في هذا العلم الا في الطبيعي والتعليمي واذا
كان على هذا الوجه جاز البحث عن جميعها في هذا العلم فالتفرقة بينهما لا توافق
كلام الشيخ وسياقه انه لم يظهر من كلام ان القسمة يجب ان تبلغ الى مثل
قسم حتى يصح ان يجعل ذلك القسم موضوعا لعلم آخر واي قسم لا يصح له ولم يعلم
منه انه ما السر في ان الكم المطلق يجب ان يجعل موضوعا لعلم آخر ولا يبحث
عن احواله في العلم الاعلى والقسم الذي تحته واخص منه يمكن ان يبحث عنه في
هذا العلم ولا يجب ان يكون البحث عنه خارجا عنه مع ان هذين الامرين
مما يهم في المقام ولا يظهر المقصد بدون تحقيقهما والحق كما ذكرنا سابقا ان جعلوا
طائفة من اقسام الموجود موضوعات لعلوم متعددة من الطبيعي والتعليمي والخلقي والحكمي
والمنطقي اما لمجرد التقييد او لابتنائها على تشعب الابحاث عنها وتكثرها والطائفة
الاخرى التي ليست كذلك المنزلة اخذوها جميعا وادرجوها في علم واحد وبحثوا

عن احوالها في ذلك العلم وجعلوا موضوعه الموجود اذ لا يصلح سواه لذلك على
ما ظهر من كلام الشيخ ولئن امكن ان بعض من تلك الطائفة الاخرى كالطائفة الاولى في
فرقة تكون لها عرضا ذاتيا بالنسبة الى الموجود من اثباتها جميعا عرض ذاتي له او
ليس جميعا عرضا ذاتيا له لكن لما لم يمكن لهذا البعض مباحث كثيرة رأوا
الاولى ان لا يجعل علما على حدة فلذا اصطلحوا في مقام هذا على ان يجعلوا العوارض
الذاتية الذي اشتهر بينهم انه يبحث عنها في العلوم بمعنى ما لا يحتاج عروضه للموجود الى
ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا او خلقيا او منطقيا حتى يشمل جميع مباحث
الطائفة الثانية ولا يخرج منها شيء ولئن لم يكن بالمعنى المشهور من انه لا يكون عروضه
بسبب امر اخص او اعم ثم لا يخفى انه على هذا ولئن صار موضوعات العلوم المذكورة
من العوارض الذاتية للموجود والبحث عنها بعنوان ان بعض الموجود جسم قابل للحركة
والسكون او انه كم مطلق الى غير ذلك يكون من جملة العلم الاعلى لكن الاقسام التي
تحت هذه الموضوعات ليست كذلك اذ لا يصدق على المقدار مثلا انه لا يحتاج الموجود
في عروضه له الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا او نحوه بل يحتاج في عروضه له
الى ان يصير كما مطلقا وهو تخصص تعليمي فاراد والذين يجعلوا الادخال مثل هذه المباحث
ايضا في العلم الاعلى اذ لا يجيز جعلها علما على حدة ولا يمكن ادخالها في العلوم الجزئية
فقالوا ان شيئا اذا لم يكن عرضا ذاتيا بهذا المعنى ايضا للموجود يجوز ان يبحث عنه
في هذا العلم لكن بشرط ان يكون البحث عنه امرا لا يتعلق بالمادة ونحو بل مما يتعلق
بموضوعات العلوم الجزئية فبذلك اندرجت تلك المباحث ايضا في هذا العلم
بيانه ان قولنا الموجود مقدار مثلا الذي هو مسألة هذا العلم وان كان المحمول فيه المقدار
بحسب الظاهر رعاية لجعل موضوع العلم موضوع المسألة لا محمولها لعدم استقامته على ما ظهر
فيما سبق لكن لا شك ان المقصود الاصلي منه ان المقدار موجود وفي الحقيقة البحث عن الوجود

الذي لا يتعلق بالمقدار والمادة وغيرهما من موضوعات العلوم الاخر الجزئية فيصح
لان البحث ليس عن الجهة المتعلقة بالمادة والمقدار فاندرج في هذا العلم ايضا ما قالوا
وتخلوا انتم اذا البحث عن المقدار باعتبار الحالة التي تكون له من حيث هو مقدار فلا يجوز
لان يكون ذلك داخلا في هذا العلم بل يكون من اجزاء العلم التعليمي لان لم يخرج المقدار عنه
ولم يحملوه على علاوة بناء على تكثر الابحاث المتعلقة به او يكون علما تحته لان اخرجوه
منه كما اخرجوا الكلام عن الالهي وهذا الكلام بناء على ما ذكرنا من ان هذه المباحث ليست من
المباحث العقلية التي يكون بناؤها على المقدمات البرهانية بل من الامور الاستحسانية
فلا حجر فيما فعلوه وصنعوه ولا منع فيما تخلوه لانه ليس مما لا يستحسن في نظر العقل
بل هو موافق ملايم له كما لا يخفى ولقد اشبعنا الكلام في هذا الباب حتى صار مظنة الا بالاطناب
والاسهاب بلا وسيلة على الطلاب لئلا تزل اقدامهم عن صوب الصواب اذ كلمتهم
في هذا المقام لا تخلو عن قسط صالح من الشك والارتياب ومع هذا الكل قد بقي
بعد زوايا وخبايا وسنعود لتفصيلها ان شاء الله الكريم والى غير ذلك
اي بحث عن اقسام الموجود حتى يبلغ الى التخصص الذي يحدث معه موضوع الخلق والمنطق
فيسلمها اليهما وما قبل ذلك التخصص كالمبدأ له للبحث عنه وتقرر حاله وكان
في بعض النسخ وكالمبدأ له وفي النسخة الاولى يكون ما قبل مبتدأ وكالمبدأ له اما خبر
للمبتدأ وعلى هذا الضمير المستتر في يحث اما راجع الى الطبيعي والرياضي واما الى هذا
العلم فعلى الثاني يكون المعنى ان ما قبل ذلك التخصص كالمبدأ للطبيعي والرياضي فيبحث
هذا العلم عنه ويقرر حاله لا الطبيعي والرياضي لانهما يبحثان بعد ما تحقق موضوعهما وعلى الاول
يكون هذا المبتدأ والخبر جملة معترضة والمعنى انه اذا حدث موضوع الطبيعي والرياضي
فيبحث الطبيعي والرياضي عنه ويقرر حاله وقد اعترض فيما بين ان قبل التخصص كالمبدأ
له وان كان بعد التخصص موضوعا واما كالبدل من المبتدأ حملا فيبحث عنه خبر المبتدأ

اليهما

فيسلم الى الطبيعي والرياضي

والضمير

والضمير المستتر فيه راجع الى هذا العلم ولا يحتمل رجوعه الى الطبيعي والرياضي وعلى النسخة الثانية
العطف للتفسير وقوله فيبحث خبر المبتدأ والضمير المستتر راجع الى هذا العلم
فيكون اذن بحث بل هذا العلم في قبل المباحث المذكورة في هذا العلم اصنافها كثيرة لكنها
مندرجة في ثلثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة و
المعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدأ الاول للوجود واثبات المادة
الاولى والصور المتنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبائع واثبات الاجرام
الفلكية ونفوسها وعقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه اسباب البحث من
مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة والقوة
والفعل والتام والناقص والقدرة والعجز والتقدم والتأخر والقديم والحادث
وغير ذلك وقد سبقت منا الاشارة الى انها بوجه تكون من العوارض للوجود
مع انه ليس في الخارج بحسبها عارضة ومعروضة بين شيئين والحق ان كونها من العوارض
انما يكون باعتبار الذهن ومن حيث التحليل كالذي يقع بين الماهية والوجود فهي
كالوجود زائدة على الماهيات خارجة محمولة عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها
البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اما من ان تكون موضوعات لها
او غير ذلك وليس يجب لنا ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث
وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها لكن يلزم منها ان تكون من المبادي للعلوم الجزئية
بل هاهنا سؤال وهو ان مباحث الماهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل
هي موجودة ام لا وان وجود كلها اي من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه
الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ هاهنا ويمكن الجواب عنه بان الغرض
هاهنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او يقال الاصل
في الاشياء هي وجوداتها لا ماهياتها فالبحث عن الماهية خارج لانها ليست بالاصالة بل تبعا

وجه التطفل انتهى ولا يخفى ان الاولى جعل مباحث العلة والمعلول من بحث العوارض لا
من بحث الاسباب ثم السؤال الذي اورده لا اتجاه له لان الماهية والجنسية والفصلية
والجزئية ايضا من عوارض الموجود كالوحدة والكثرة ونظايرهما والجواب الاخير
الذي ذكره انما هو بناء على اصوله   واول الامور العامة ان كان مراده ان الوجود
والوحدة اول المعاني العامة المفهومة من الاشياء اذ ليس شيء اقدم تصورا منهما فحسن
ويمكن ان يراد في وجه التسمية ان هذا العلم تقدم بالطبع على ساير العلوم الفلسفية
لان مبادي تلك العلوم انما تثبت في هذا العلم وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه
من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم به فقط كما في الوجه الاول انتهى   فانه بحث
فيه عن معنى ما حذو الكلام فيه مفصلا   بل الامور المبحوث عنها فيه لها تفصيل وتوضيح
للمقام   ونحن نقول ان العلوم الرياضية كان يوضع فيها ما اعلم ان الامر في العلوم الرياضية
اسهل مما هنا اذ الاشكال الذي يرد في العلم الرياضي هو ان موضوع الرياضي فقد قرر
انه الكم المتصل والمنفصل وبالجملة المعنى الذي لا يكون متحددا في النفس بالمادة ولكن
كان في الخارج محتاجا اليها مع ان موضوع علم الهيئة الذي هو احد فروعه السماء و
الكواكب وهما متحددان في النفس ايضا بالمادة ويدفع ذلك الاشكال بان في الهيئة
وان كان يبحث عن السماء والكواكب لكن ليس المنظور جسميتها بل مقاديرها و
الاحكام والاحوال التي تثبت لها انما هي من جهة المقدار حتى انه لو فرض ان يكون
اجسام اخرى بدلها لكان لها تلك الاحكام والاحوال لكنها في الحقيقة المبحوث عنه في
الهيئة ايضا عن المقدار الذي لا يتحدد بالمادة فلا اشكال وانت خبير بان في هذا ليس
زيادة تكلف ولا يختل شيء من مقرراتهم في هذا الباب من لزوم كون البحث في العلوم
عن عوارض موضوعه الذاتية وكون العرض الذاتي ما لا يحتاج لحوقه الى امر اعم او اخص
او غير ذلك وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ فيه يصعب الاشكال ويتعسر حله مع التزام رعاية

ضوابطهم

ضوابطهم وقواعدهم المقررة بيانه ان في هذا العلم الذي قرروا ان موضوعه الموجود
من حيث هو يبحث عن اشياء مثل الواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية و
المادة والصورة والكلي والجزئي والقوة والفعل والحركة والسكون والمقدار و
نحو ذلك ويبحث عن هذه الاشياء تارة في بيان احدهما عن وجودها والآخر عن احوال
اخرى غير الوجود سواء كان كيفية الوجود او غيرها وفي كثير من الابحاث يلزم
اشكال او يشكل التفصي عنه مع الالتزام المذكور مثلا نقول البحث عن العقل من
حيث وجوده في هذا العلم كيف هو فاما ان يكون المسألة ان العقل موجود
او ان بعض الموجود عقل فعلى الاول يلزم الايرادات الثلاثة التي نقلنا سابقا عن
غياث الحكماء فان التزام احد ان البحث بهذا الوجه فلا بد اما ان نقول انه لا يلزم
ان الموضوع في العلم لا يكون محمولا في المسألة ولا في ان يكون في المسألة
ان شيئا ما داخلا في موضوع العلم وما قالوا ان البحث في العلم لا بد ان يكون عن حال
موضوع العلم ليس على اطلاقه بل لا بد ان يكون اما عن حال موضوع العلم او عن حال
انواعه او انواع انواعه او عوارضه او نوع عوارضه على ما فصلوه في محله
ولا يلزم ان يكون النوعية او العرضية معلومة قبل البحث حتى يحتاج عن حال النوع
او العرض الذاتي بل يكفي كون النوعية والعرضية ثابتة في الواقع ومعلومة بهذا
البحث كما في هذه المسألة اذ العقل نوع للموجود في الواقع وبهذه المسألة يعلم
نوعيته لنا ولا حجر فيه وما يلزم آخر كون الموجود محمولا على العقل مع انه ليس
من عوارضه الذاتية فاما ان نرتكب تخصيص المحمول بالموضوع حتى يصير عرضا ذاتيا
كما قاله بعضهم او نقول لا يلزم ان يكون محمولات المطالب اعراضا ذاتية لموضوعاتها
بل القدر اللازم ان لا يتجاوز عموم محمولاتها عن موضوع العلم وبهذا الكلام
لا يمكن الكل بهذه ... ظواهر كلماتهم وقواعدهم المشهورة المقررة وعلى الثاني

يرد ان العقل ليس من العوارض الذاتية للموجود لانه اخص منه والبحث لابد ان يكون
من العوارض الذاتية فلو قيل في الجواب ان العرض الذاتي لا يلزم ان لا يكون اخص
بل يجب ان لا يكون لحوقه لامر اخص يرد عليه ان ههنا كذلك اذ الموجود ما لم يصر جوهرا
لم يصر عقلا على ما هو رأي الشيخ فلا بد ان يقال ان العرض الذاتي المراد ههنا ليس العرض
الذاتي المشهور بل المراد به ما لا يحتاج لحوقه الى ان يتخصص الموجود بخصوص صيرورته
موضوع احد من العلوم التي تحت هذا العلم ولا يخفى ما فيه من التكلف ايضا واما البحث
عن الاحوال الاخرى للعقل فامره من جهة تصور المسئلة سهل اذ نقول المسئلة ان
العقل كذا ولا حجر فيه لما تقرر ان موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم لكن يلزم
اشكال من حيث انه اذا جوزتم ان يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم يجب جميع مسائل
العلوم الاخرى تصير مسئلة لهذا العلم اذ لا فرق بين ان يقال العقل كذا او ان الجسم كذا
ولا يخفى ان نظير هذا الاشكال يرد على التقدير الاول ايضا والجواب الذي يذكر في الاول
يجري فيه ايضا بان نقول لو قيل ان ما جوزوه من كون نوع الموضوع موضوع
المسئلة انما هو اذا لم يتقيد بقيد عرضي والجسم الذي موضوع الطبيعي قيد بقيد عرضي
هو قابلية الحركة والسكون فلذا كان مباحثه خارجة عن مباحث هذا العلم وفيما نحن فيه
العقل داخله نقول قد اختلت في اخراج المباحث الطبيعية لكن ما نقول في اخراج
المباحث الرياضية لان الكم الذي هو موضوع الرياضي لا يتقيد بقيد عرضي فلا فرق بينه
وبين العقل فلابد في الجواب ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان طائفة من بعض
انواع الموجود وافقهم لما رأوا ان لها مباحث جمة ومطالب متشعبة اما
معتبرا او مطلقا فجعلوا مباحث كل منها علما على حدة فالانواع التي للوجود
ما لم يحصل تخصصها لا احد من هذه الطائفة كان البحث عن احوالها داخلا في هذا
العلم وما وصل تخصصه اليه او كان تحته كان البحث عن احواله خارجا عنه هذا هو الكلام

في العقل

في العقل واجزائه واما الكلام في الكلي والجزئي ونحوهما من الاشياء التي يقع انها عوارض
الموجود فالبحث عنها ايضا يمكن ان يكون على وجهين كما ذكرنا والكلام فيهما على قياس
ما مر في العقل بعينه لكن الفرق هناك كنا نقول انه من انواع الموجود وههنا
نقول انها من العوارض الذاتية له وقد تقرر ان موضوع المسئلة قد يكون العرض
الذاتي لموضوع العلم وح في تصحيح كون هذه الاشياء اعراضا ذاتية يحتاج الى ان
نقول العرض الذاتي المراد ههنا ما لا يحتاج الموجود في لحوقه له الى ان يتخصص تخصصا
طبيعيا او تعليميا او غير ذلك من العلوم الجزئية وقد بقي الكلام في نحو الحركة و
السكون ونحو المقدار اما المقدار فالبحث ان كان عن وجوده فالامر فيه مثل
ما ذكر في الاشكال الذي كان يرد ههنا على ما اشرنا اليه وكما ان يدفع بما قلنا لا يندفع
ههنا بذلك اذ وصل تخصص الموجود عند المقدار الى الحد الذي تجاوز عن موضوع
العلم الرياضي فيحتاج الى التكلف الذي ذكرنا ان كما قال الشيخ انه يبحث في هذا العلم
ان تكون الاحوال المبحوث عنها في هذا العلم غير متعلقة بالمادة والمقدار وغيرهما
من موضوعات العلوم الجزئية والوجود كذلك ولا حجر في ان يكون موضوع
المسئلة مما يتعلق بتلك الامور ولا يخفى انه على تقدير ان يحمل المسئلة بعض
الموجود مقدار لا بد ان يتكلف بما ذكرنا سابقا من ان في الطرد ان كان موضوع
المسئلة هكذا لكن في الحقيقة الامر بالعكس فيصح ان الحال التي تثبت ليس مما
يتعلق بالمادة وغيرها من الامور المذكورة وان كان عن احواله الاخرى
فظهر ايضا بالمقايسة وكذا حال الحركة والسكون فصار حاصل الكلام ان
في هذا العلم يجوز ان يبحث عن حال جميع افراد موضوعه الذي هو الموجود
وعن حال جميع عوارضه الذاتية لكن على التفصيل وهو ان هذه الافراد والعوارض
لو لم يبلغ تخصصها الى حد وصل الى موضوع الطبيعي والتعليمي وغيرهما من

لزم

للبحث

العلوم الجزئية وما يتعلق به فيجوز البحث عن وجوده وساير احواله اذ يجوز ان
عن حال افراد موضوع العلم باي وجه كان وانما اذا ابلغ لذلك فح ولئن كان البحث
عنها في هذا العلم جايزا وموافقا لما قرروه في امر موضوع العلم وكان يمكن ان
يحصل جميع مسايل العلوم الحكمية جزءا من اجزاء هذا العلم لكن لما ذكرنا من انهم راوا ان
لطايفة منها احوالا متشعبة افرجوا احوالها من هذا العلم تسهيلا للضبط و
تنشيطا للنفس لما في التنقل من النشاط ودفع الملال ومع ذلك لم يخرجوا جميع
احوالها منه بل الاحوال التي كانت متعلقة بجهة خاصة واما الاحوال التي لم
تتعلق بها بل كانت اعم منها فبحثت في هذا العلم هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا
المقام وهو الموفق لكل مرام   فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي
هو وهو البحث عن احوال الموجود بما هو موجود   وهذا العلم يشارك الجدل
والسوفسطيقا من وجه قال الشيخ في الفصل الاول من الفن السابع من المنطق
ان المغالطين طايفتان سوفسطائية ومشاغبية فالسوفسطائي هو الذي يتراأى بالحكمة
ويدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك بل اكثر ما يناله ان يظن به ذلك واما المشاغبي
فهو الذي يتراأى بانه جدلي وانه انما ياتي في محاوراته بقياس من المشهورات
المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية تخاطب بها
نفسه وغير نفسه انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك
لاقتداره على التمييز بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فهذا هو الذي
اذا افكر وقال اصاب واذا سمع من غيره قولا كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب
ما يقول والثاني بحسب ما يسمع انتهى والذي يفهم منه ان السوفسطائية المستعملة في
هذا المقام ليس ما هو المشهور من انه من ينكر الضروريات بل من يتراأى بالحكمة ويدعي
انه مبرهن ولا يكون كذلك وعدم كونه كذلك يمكن ان يكون بان لا تكون المقدمات التي

يدعيها

يدعيها حقة بل كاذبة لكن الظ انه اذا كانت مقدمات كاذبة ولم يعلم بكذبها بل
يعتقد بصحتها وكان عند نفسه يريد الحكمة والعلم بحقايق الاشياء لا ان يرايي
الناس بذلك فلا يكون سوفسطائيا بهذا المعنى الذي اراده الشيخ كما يفهم من ظ
العبارة اذ تكون حقة لكن ليست مما اعتقدها ذلك الرجل واما بالبداهة او بالبرهان
بل انما يقول بها عند الناس ليعتقدوا فيه الحكمة والكمال ولم تكن عنده ما هي
محققة ومن هيهنا ظهر انه لا يلزم ان يكون السوفسطائي بهذا المعنى مغالطا في نفس
بالمعنى المشهور وهو الذي ياتي بالمقدمات الباطلة بل يجوز ان يكون مقدماته
حقة كما ذكرنا فتقسيم الشيخ المغالطين الى القسمين المذكورين كانه باعتبار ان المغالطة
فيه بالمعنى المشهور وقس على ما ذكرنا حال المشاغبي الذي ذكره في المنطق بل مراده
الجدلي الواقعي لا الذي يتراأى انه جدلي فافهم   اما مشاركتها فلان ما يبحث
في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي قال الشيخ في هذا الكلام ان غرضه بيان مشاركة
الفلسفة والجدلي والسوفسطائية والظ من كلام الاول وهو قوله وهذا العلم
يشارك الجدل الخ اي الغرض مشاركة العلوم ومخالفتها والاول هو الاولى
اذ الظ ان السفسطة ليست علما على حدة حتى يبين مشاركته ومباينته لهذا العلم
بل العلم ليس الا هذه العلوم المتعارفة ومن يتكلم فيها ويتكلم بها من طريق العلم
واليقين واراد منها تحصيل الكمال فهو صاحب هذه العلوم ومن لم يكن كذلك فهو
سفسطي وكذا الجدل ليس علما على حدة بل الجدل هو المقدمات المشهورة في اي
علم كان يستعمل وفي الظ ان النسبة بين الفلسفي والجدلي والسوفسطيقي
لا بين الفلسفة والجدل والسفسطة كما هو مفاد العبارة الثانية فليحمل العبارة
الاولى عليها حتى يتوافق اجزاء الكلام هذا وقد قال غياث الحكماء قيل
ان الجدلي والسفسطي يتكلم في مباحث هذا العلم وحاصل المعنى انه انما يتكلم ان

في العلوم الجزئية وصاحب هذا العلم لا يتكلم فيها اصول احاطة لا يرجع لتأصيل او لا يعود
الى طايل اذ الغرض الفرق بين العلوم لا بين اربابها ومن يتكلم فيها والذي اظنه
انه يكون غرض الشيخ من وجه المشاركة ان مسايل الجدل قد تكون بعينها مسايل
هذا العلم ولا يختلفان في الموضوع وجهة البحث وجهة المخالفة ان شيئا من مسايل
هذا العلم لا يكون بعينها مسايل العلوم الجزئية بخلاف الجدل وقوله الفيلسوف
الاول من حيث انه فيلسوف اول لا يتكلم في مسايل العلوم الجزئية اشارة الى
هذا وكيفية الاشارة لا تخفى سيما اذا لوحظ قوله ما بحث عنه في هذا العلم
ولا يحتمل ان يحمل عبارة صاحب التنبيل على ما اشرنا اليه بوجه لبعد الغرض الذي
في عبارته دلالة بوجه على وجه الكلام وظ ان مطلق متكلم يتكلم في علمه لا يوجب
مشاركة العلمين في المسايل والا يلزم مشاركة هذا العلم للعلوم الجزئية او الجدل
يتكلم فيها وقوله ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي قرينة جلية
على انه لم يرد بالمشاركة والمخالفة ما اطلق صاحب التنبيل فان اطلاقه مفض
مفوت للغرض ومع ذلك صريح في خلاف المراد ولا يخفى عليك ان بيان مثل هذه
المشاركة والمخالفة في ساير الصنايع والعلم المسمى بالكلام قد يشارك هذا
العلم بوجه ويخالفه بوجوه انتهى وفيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان الظ
ان المراد بيان المشاركة والمخالفة بين الفلسفة وبين الجدل والسوفسطيقا
لا بين العلوم اذ ليس للاخيرين علم براسه كما هو الظ فان وله العبارتين مع التنبيه
الدالة على التاديب او له بالتاويل في الثانية الدالة على الاول واما ثانيا فلانا
سلمنا ان المراد بيان المشاركة والمخالفة بين العلوم لكن لا يخفى ان كلام
التنبيل لا يابا اصلا عن تطبيقه على ما ذكره غياث الحكماء وما قاله في توجيهه
انه لا يحتمله بوجه فواضحا لا حاجة الى التعرض لجوابه واما مخالفة الجدل

خاصة في القوة واعلم ان بين الحكمة والجدل مخالفة بوجه آخر حيث المخالفة بحسب
الغاية فغاية الحكمة هي تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل
هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام انتهى
فيجب ان يكون هذه وقعت في العلوم التي قبل هذا الى ان قال غياث الحكماء كتب
بعض المعاصرين بخطه في حاشية نسخة من نسخ الكتب انه ما سبق في علوم
اوردها قبل هذا ما اشار اليه نعم سيقول بعد هذا الجزء ما يشوقه الكل ولعله
لكونه في ذكر النبي عليه السلام فظن انه سبق ويحتمل ان يكون كتابة هذا الفصل بعد
ساير الفصول فحسب انه ذكره في العلوم السابقة لكن هذه مناقشة سهلة
لا ينبغي اخذ مثله لمثلها والعجب منه عدالة هذا القاضي العدل كيف اتكل
على شهادة النفس من غير حصر وفحص وتتبع وتصفح وجد ما اشار اليه في غير
موضع على انه لا نص في عبارته على ان هذا مذكور في كتابه هذا ما قبل هذا
فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة هي ظاهرة لكن
تحصيل كمال النفس منفعة العلوم والخير الذي يكون تلك المنفعة موصلة اليه
السعادة الاخروية والظاهر كلامهم في مواضع اخر ان اليقين في الاخرة
كمال الحصول من العلوم بل العلوم نفسها في الاخرة هي الكمال الذي يلتذ به
في الدنيا للاستغراق في تدبير البدن والاشتغال بالمحسوسات فكان المراد
ان تحصيل العلوم في هذه النشأة يكون سببا لبقائها في الاخرة ويكون
سعادة فيها فصح اطلاق المنفعة عليه بهذا الاعتبار هي افادة اليقين
بمبادي العلوم الجزئية المراد بها المبادي التصديقية والتحقيق لمهية
الامور المشتركة فيها وان لم تكن مبادي كان المراد تحديد الامور المشتركة
وتعريفها كما في المبادي التصورية والامر المشترك الذي ليس مبدأ كالكمية

وانما لا يلتذ به م

فمن الامور التي تستعمل في العلوم للافادة والاستفادة مثلا وان لم يكن من
المبادي التصورية ومثلها كثيرة فلان كثيرا من الامور يستعمل في هذا الى
هذا الوجه مما لا يكاد يتم لانعكاسه لان مبادي الطبيعي والرياضي التي تؤخذ
من هذا العلم والاولى التي ذكر في شرح الاشارات لان المحسوسات اقدم و
اعرف بالنسبة الينا فالمناسب لباب التعليم تقدم احوالها واما ان يقدم بالطبع
فلان الغرض الاقصى لكن المراد بالاقصوية الاقصوية الاضافية والا فمعرفة
الباري تعالى ذاته اجل من معرفة تدبيره وسائر ما ذكره فنقول ان المبدا
للعلم ليس انما يكون مبدا لان جميع المسائل تستند براهينها اليه بفعل او قوة في
كانه اراد بها الاستناد القريب والبعيد ثم الناظرون في هذا الكتاب جعلوا
كلام الشيخ كما هو الظاهر انه ثلثة اجوبة احدها هذا والثاني قوله ثم قد يجوز
الخ والثالث ما يليه وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى ومعنى هذا الوجه ظاهر
غني عن البيان ثم قد يجوز ان يكون الخ هذا ثاني الوجوه والمراد منه انه
يجوز ان يكون في العلوم مسائل لا يكون براهينها [illegible] مبادي ماخوذة من
علم آخر على سبيل التسليم والوضع ان يكون نظرية مبينة في العلم الآخر بالبرهان
بل يجوز ان يكون مقدمات براهينها بديهية لا برهان عليها وقد قيل
هذا ثاني الوجوه وهو ان المسئلة من احد العلمين التي تستعمل وضعا في
العلم الآخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانها فيه بل يجوز ان
يكون وضعها فيه مجردا عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك المسئلة انتهى
وهذا مع قطع النظر عن عدم احتمال كلام الشيخ له لا يتم له محصل اصلا كما
لا يخفى على انه انما يكون مبدا العلم مبدا بالحقيقة الخ هذا ثالث الوجوه
وكان المراد منه ان المبدا الحقيقي هو الذي يفيد لم الشيء واما الذي لا يفيد

اللم بل الان فليس مبدا حقيقيا بل مبدئيته كما يقال ان الحس مبدا للمحسوسات
اذ ظاهر انه ليس مبدا حقيقيا لها بل انما يعلم ويعرف وجودها من قبله فالمبدا
الذي يفيد الان ليس مبدا حقيقيا بل انما يفيد العلم بوجود الشيء فقط كالحس
ومحط الجواب كانه على هذا نقول ان المبدئية الحقيقية ليست بين هذا العلم
والعلمين الآخرين حتى يلزم الدور بل هذا العلم مبدا حقيقي لهما لانه يفيد اللم
فيهما وذانك العلمان مبدآن مجازيان لانهما يفيدان الان فيه وسيجيء الكلام
فيه وقد قيل هذا ثالث الوجوه وحاصله قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان
من علمين مختلفين احدهما برهان ان يعطي الوجود ولا يعطي علة الوجود
وثانيهما برهان لم يعطي لمية الوجود وعلته واطلاق المبدا فيه على الحقيقة
وفي الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس لوجود الشيء دون
حقيقته وعلته مثال ذلك ان المهندس والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما
المهندس فيقول ان الفلك كري لان اقطاره من جميع الجوانب متساوية و
محاذيات اجزائه لنقطة كذا متشابهة ومبدا هذا البرهان من الحس وهو ليس
بمبدا حقيقي واما الطبيعي فيقول ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدا حركته
وسكونه على هيئة غير مختلفة لان القوة الواحدة في مادة
واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهو علة
المقومة ونظر ذلك من جهة كمية الفلك وهو معلولة المتقومة به ومبدئية
المعلم انما تعطي العلم بعلة ما ومبدئية العلة انما تعطي العلم بالمعلم بخصوصه
فلو فرض مطلوب واحد يثبت في احد العلمين كالطبيعي ببرهان لم وفي
علم آخر كالالهي ببرهان ان ثم اخذ المعلوم بالوجه الاول في بيان نفسه بالوجه
الثاني لم يلزم منه الدور ولا مبدئية الشيء لنفسه على الحقيقة انتهى وفيه نظر

لان غاية ما ذكره على تقدير صحته انه يجوز ان يكون مسئلة واحدة مبدأ لنفسها
اذا كان فيها جهتان بان فرض انها اثبتت في علم بطريق الان ثم اخذت في
علم آخر وجعلت مبدأ لاثباتها بطريق اللم وهذا غير نافع في المرام اصلا اذ
كان الشبهة باعتبار انكم ذكرتم ان هذا العلم مبدأ للطبيعي والتعليمي وانهما ايضا
مبدأ آخر له وهو يستلزم الدور وح نقول ما ذكرتم في الجواب لا يدفعه اصلا
اذ حاصله انه يجوز ان يكون مسئلة مشتركة بين هذا العلم والطبيعي مثلا اثبتت
في الطبيعي بالبرهان الاني جعلت في هذا العلم مبدأ لاثباتها بالبرهان اللمي
ولا دور فيه وهذا كما ترى اذ الدور باق بحاله لان الدور ليس باعتبار مجرد
كون الطبيعي مبدأ للالهي بل باعتبار التعاكس في المبدئية وح نقول ان هذه
المسئلة المفروضة لا بد ان تكون باعتبار كونها من الالهي ايضا مبدأ لنفسها
باعتبار كونها من الطبيعي فيلزم الدور ضرورة فالصواب ان يحمل الجواب
على ما ذكرنا ومحصله ان مسائل هذا العلم يعلم انيتها من الطبيعي والرياضي
اي يكون العلم بها حاصلا من الطبيعي والرياضي اذ مسائل الطبيعي والرياضي لا يحصل
العلم بها من هذا العلم بل انما يعلم براهينها اللمية التي ليست مقدماتها من
مسائل هذا العلم ثم يحصل من هذا العلم لمية مسائلهما والمبدأ الحقيقي هو هذا
العلم لانه يعطي اللم وعلى هذا لا دور وظهر مما ذكرنا انه لا حاجة في دفع الاشكال الى جعل
مسئلة واحدة مبدأ لنفسها بالنحو الذي ذكره هذا القائل ثم جعله يحتاج اليه لامر
آخر كما سيظهر فان قلت اذا كان العلم بمسائل هذا العلم من جهة الطبيعي والرياضي
من حيث الان وكان مسائل العلمين يعرف لميتها من جهة هذا العلم فكان
مسائل العلمين افضل من مسائل هذا العلم لانها تعرف باللم المعطي لليقين
الدائم الكلي بخلاف هذه قلت اولا ان هذا الاحتمال الذي ذكره في دفع الاشكال

لا يلزم

لا يلزم ان يكون مطابقا للواقع اذ كثيرا ما يذكرون في دفع الاشكالات احتمالات
لا يكون معتقدة لهم وثانيا انه يجوز ان يكون مسائل هذا العلم بعدما حصل
العلم بها من جهة الان بواسطة العلمين يحصل العلم بلميتها في هذا العلم كما ان مسائل
العلمين يحصل بها اولا من جهة الان ثم يعطي هذا العلم لميتها فافهم
فقد ارتفع اذا الاشكال فان المبدأ الطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه وكان
في بعض النسخ للطبيعي لما تمهدت المقدمات المذكورة شرع في اجرائها فيما
نحن فيه لدفع الاشكال فاولا اخذ في الثانية لانها اقرب ماخذا والمعنى
على النسخة الاخيرة ظاهرة لان المبدأ للطبيعي هو مقدمة براهينه وح يجوز
ان يقال انه يجوز ان يكون بينا بنفسه لكن ما سيجيء بعده كانه لا يلائم ذلك كما
سنشير اليه واما على النسخة الاولى المتداولة ففيه اشكال اذ المبدأ الطبيعي
ظاهره مسئلة الطبيعي التي تكون مبدأ لهذا العلم وح لا معنى لجواز كونه بينا
بنفسه اذ مسائل العلوم لا تكون بديهية والتي لا تتعلق اذا بما هو المقصود
في المقام كما لا يخفى فلا بد اما ان يحمل الكلام على انه يجوز ان يكون مقدمة بينا
بنفسه وهذا وان كان بعيدا لكن يلائم ويستقيم ما اجراه كما ستعرف بعد
واما ان يقال المراد بالمبدأ الطبيعي المبدأ للطبيعي على ما في النسخة الاخرى و
هذا وان لم يكن بذلك البعد لكن لا يلائم ما بعده كما سيجيء ويجوز ان
يكون بيانه في الفلسفة الاولى بالتبيين به فيما بعد ولكن انما يبين
فيها مسائل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لا تحتاج ذلك المبدأ
لا يتعرض له في اثباته من ذلك المبدأ بل المقدمة الاخرى وفي بعض النسخ بدل فيما
فيها وبدل المقدمة له مقدمة لا يخفى ان الظاهر ان ضمير بيانه راجع الى المبدأ المذكور
فان كان المراد بالمبدأ مسئلة الطبيعي التي هي مبدأ لمسائل هذا العلم على الحمل

البعيد الذي ذكرنا فيستقيم هذا الكلام من دون خدشة اذ يصير حاصل الكلام ان مسئلة
الطبيعي المذكورة كما يجوز ان يكون مبدءا ما ثبتا يجوز ان يكون بيانها في الفلسفة
الاولى لما يكون مبدءا نظريا وكان من مسائل الفلسفة الاولى واذا كان مبدءا المسئلة
المذكورة من مسائل هذا العلم فيصح ان تلك المسئلة مثبتة في هذا العلم لكن لابد ان
يكون تلك المسئلة التي هي من هذا العلم وهي مسئلة الطبيعي المذكورة مما يظهر المسئلة
التي هي مسئلة الطبيعي المذكورة من مسائل هذا العلم وهو المراد بقوله ويجوز
ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى على الميسر بين به فيما بعد اي يجوز ان يكون بيان مسئلة
الطبيعي التي هي مبدء لمسائل هذا العلم في هذا العلم بان يكون مسئلة من مسائل هذا العلم
من مقدمات برهانها لكن ذلك البيان على الميسر بين به اي بالمسئلة لا بين بالمسئلة
المذكورة فيما بعد اي في هذا العلم لانه بعد علم الطبيعي او فيها بعد اي في الفلسفة الاولى
بعد ووجه البعدية ما عرفت ولكن انما بين به اي بمسئلة الطبيعي المذكورة فيها
اي في الفلسفة الاولى مسائل اخرى غير المسئلة التي ذكرنا انها مبدء مسئلة الطبيعي
وبينها حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى وهو مسئلة هذا العلم الذي ذكرنا
انها مبدء مسئلة الطبيعي وبينها لا لاثبات ذلك المبدء اي مسئلة الطبيعي المذكورة
التي فرض انها مبدء مسائل الالهي لا يبين منه اي ما هو مقدمة في العلم الاعلى وهو
المسئلة التي ذكرنا في اثباته من ذلك المبدء وهو مسئلة الطبيعي المذكورة اي لا يتوقف
مسئلة هذا العلم الذي ذكرنا انها مبدء لمسئلة الطبيعي التي هي مبدء لمسائل هذا
العلم من مسئلة الطبيعي المذكورة بل المقدمة اخرى اي بل يتوقف على مقدمة اخرى
اي مسئلة اخرى من مسائل هذا العلم في اثباتها من مسئلة الطبيعي المذكورة
بل اولية مقدمة اخرى اي لا يتوقف مسئلة هذا العلم المذكورة من مسئلة الطبيعي
المذكورة بل المسئلة الاولى مقدمة اخرى غير المسئلة الثانية وهذا التوجيه هو

المطابق

المطابق للعبارة التي سنذكر ما بعد ذلك ولا خدشة فيه سوى الحمل البعيد الذي ذكرنا
اولا ويمكن ان لا يرتكب الحمل المذكور بل الحمل على المبدء الطبيعي على المبدء للطبيعي
ويبقى ان ضمير بيانه غير راجع الى المبدء بل الى الطبيعي ويكون المراد بالطبيعي مسائل المسئلة
منه التي يكون مبدءا لمسائل الالهي على ما هو المتروك ويكون باقي الكلام بحاله و
يصير معناه ما سلف بعينه وههنا احتمال آخر وهو ان المراد بالمبدء للطبيعي مبدء
مسئلة الطبيعي التي فرض ان تلك المسئلة مبدء لمسائل الالهي ويكون ضمير بيانه
راجعا اليه واريد بيانه في الفلسفة الاولى كون ذلك المبدء متحققا في ضمن
مسائلها لكن لا في ضمن مسئلة تبين بذلك المبدء فيما بعد او فيها بعد ويصح
اسناد البيان الى المبدء لانه مبين بعيد كما ان مسئلة الطبيعي قريبة ويمكن
ان يكون ضمير تبين به راجعا الى الطبيعي فكان اسناد البيان الى المبين الترتيب
وعلى هذا الاحتمال حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لاثبات ذلك المبدء على ان كان
ذلك اشارة الى المبدء الباقي على ما هو الظاهر اريد به حتى يكون ما هو مقدمة في العلم
الاعلى لحصول ذلك المبدء في ضمنه على حقيقته بالاثبات مجازا او الاثبات الثاني حقيقة
وان كان اشارة الى الطبيعي اي مسئلة التي فرض انها مبدء لهذا العلم فالمعنى و
الاثبات على حقيقتها ويمكن توجيه آخر وهو ان يبقى ان المراد بالمبدء للطبيعي
مبدء مسئلة الطبيعي والمراد ببيانه في الفلسفة الاولى كونه من مسائل الفلسفة
الاولى ومبينا فيها بالبرهان والمراد بالميسر بين به فيما بعد ان لا يكون تلك المسئلة
من الالهي التي فرضنا انها من مبادي الطبيعي بيانها بمسئلة الطبيعي التي تبين بتلك
المسئلة الآتية وحاصله انه يكون بيان تلك المسئلة الآتية الموقوفة لشيء
ليس من تبين ذلك الشيء به اي بذلك المبدء الذي في الفلسفة الاولى فيما بعد اي في علم
الطبيعي والتقدمة باعتبار الرتبة الواقعية اي يكون بيانها بمسئلة اخرى في الطبيعي

يعلم المسئلة التي تبين بذلك المبدأ الذي هو مسئلة الالهي ولكن انما يتبين به ان ذلك
المبدأ الذي فيه مسائل الالهي بعينها اي في علم الطبيعي مسائل اخرى اي غير
المسئلة التي فرضناها تبين تلك المسئلة الالهية بها حتى يكون ما هو مقدمة
في العلم الاعلى اي ما يكون من مقدمات البرهان في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ اي
المسئلة الالهية المفروضة لا يتعرض لها اي لمقدمة البرهان المذكورة التي هي من
مسائل الطبيعي في انتاجه من ذلك المبدأ بل لمقدمة اخرى اي بل يتعرض لمقدمة اخرى
من الطبيعي في انتاجها من ذلك المبدأ اي المسئلة الالهية المفروضة منه وتلك المقدمة
الاخرى هي المسئلة الطبيعية المفروضة التي فرض الكلام اولا في صيرورتها اولا
لمقدمة اخرى اي لا تكون المسئلة الطبيعية التي فرضنا انها مبدأ المسئلة الالهية
المفروضة لا تستنتج من هذه المسئلة الالهية بل لها مقدمة اخرى ولعل الطبيعيات في البيان
تشحيذ الاذهان ثم ههنا كلام آخر وهو ان جعل هذين الكلامين جوابين على
ما ذكره الناظرون لا يخلو من شيء بيانه انه لا شك انه لا بد لمن يؤخذ اولا ان المبدأ
الذي لاجله يكون مبدأ الجميع مسائله اذ على تقدير صحة ذلك يكون الشبهة مدفوعة
عنه مندفعة ضرورة وبعدما اخذ تلك المقدمة حاصل الجواب يرجع حقيقة الى سندين
لمنع المقدمة المذكورة اي وجوب كون المبدأ مبدأ الجميع المسائل احدهما انه يجوز ان
يكون لبعض مسائل احد العلمين مثلا برهانه من مقدمات بديهية فلا يلزم ان يكون
مأخوذة من العلم الآخر اذ على تقدير كون مبدئه من العلم الآخر كان نظريا اذا المسئلة
لا تكون بديهية وثانيهما انه يجوز ان يكون لبعض مسائل احد العلمين مأخوذا من بعض
مسائل الآخر وذلك البعض لم يكن مأخوذا من البعض الاول بل من البعض الآخر
من العلم الآخر وفيه ان السند الثاني لا يكون ملزوما للمنع اذ يجوز ان يكون
كل من العلمين مبدأ لجميع الآخر بهذا النحو الذي في السند الاول نعم انه ملزوم له

بعينه مقدمة اخرى اي انه لا يمكن ان ينتهي تلك السلسلة لا الى غير النهاية فلا بد ان ينقطع
الاحتياج ويرد عليه انه يرجع حقيقة الى السند الاول كالاول اذ يبقى ان الاول سند
للمنع المذكور والثاني منع علاوة فكانه اولا منع المقدمة المذكورة والسند ما يسند
الاول وثانيا قطع النظر عن ذلك المنع وقال انه على تقدير صحة المقدمة الممنوعة نقول
لعله يكون الاحتياج بهذا النحو ولا فساد فيه اذ يمكن ان يتوهم انه يلزم التسلسل
فلا بد ان يجاب بمنع المقدمة المذكورة والتمسك بالسند المذكور وبالجملة نقول
ان الجواب الاول غير تام اذ غاية ما يلزم منه انه قال ان احد العلمين يجوز ان يكون
لبعض مسائله مأخوذا من مسئلة علم آخر وتلك المسئلة لا تكون مأخوذة من العلم
الآخر بل يكون من مقدمات برهانه بديهية وظ ان هذا لا يحسم مادة الاشكال اذ
الاشكال كان باعتبار الحكم بمبدئية كل من العلمين للآخر وبهذا استقام مبدئية احدهما
للآخر ولم يتعرض لكيفية مبدئية الآخر فلو تمسك بانه يجوز ان يكون لبعض من علم
مأخوذا من بعض آخر وذلك البعض من الآخر يكون مأخوذا من العلم الآخر لكن لا من
الاول فيرجع الى الجواب الثاني الا ان يفرق بينهما بان الاول هو ان بعضا من علم كان
مأخوذا من بعض علم آخر وذلك البعض لعله لم يكن مأخوذا من ذلك العلم بل كان مقدماته
بديهية وكذا الحال في جانب الآخر والثاني هو ان بعضا من علم يجوز ان يكون مأخوذا
من بعض علم آخر وذلك البعض ايضا مأخوذا من العلم الاول لكن لا من البعض
المفروض وهو كما ترى وكذا نقول الجواب الثاني ايضا غير تام في الواقع اذ الاشكال
باق بان التسلسل فلا بد ان ينقطع فلا بد من القول بانتهائه الى ما يكون مقدماته بديهية
وهو الجواب الاول فلا وجه لجعلهما جوابا واحدا حتى يسلم من الخلل والحذف بالتمام
ويكون داخلا لاي محذور يتوهم في المقام   وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي
اولا [illegible] من اجل هذا الشأن في الوجه الثالث الذي ذكره وحاصل الوجه هنا

ما نقلنا عن صاحب التحصيل وبينهم من كلام غياث الحكماء ايضا انه يجوز ان يكون المبدأ
للعلم الاعلى من مسائل العلم الاسفل مفيدا اللانية اي يستفاد منه العلم بالوجود
فقط ولا يعرف لميته ويستفاد من العلم الاعلى لميته وهذا الكلام من الشيخ ايضا
ينطبق عليه ظاهر الكلام. وقد عرفت سابقا انه لا يدفع الاشكال المذكور بل الاشكال
انما يندفع بان يقال ان مسائل الطبيعي والرياضي تعرف بطريق الان فيهما اما
من مقدمات بينة بنفسها ماخوذة من الحس والتجربة ونحوهما او ماخوذة من
العلم الاعلى ثم تلك المسائل تصير مقدمات براهين مسائل العلم الاعلى وتعرف تلك
المسائل ايضا بطريق الان ثم تعرف منه تلك المسائل لمية مسائل الطبيعي والتعليمي
والمبدأ بالحقيقة هو العلم الاعلى لانه يفيد اللمية واما الطبيعي والتعليمي فليس
مبدئين بالحقيقة بل مبدئيتهما من قبيل مبدئية الحس للمحسوسات بمعنى انه يعرف
وجودها منه وعلى هذا لا دور ولا يخفى انه على هذا الوجه لا مدخل في دفع الاشكال
للتعرض لان مسائل العلم الالهي تعرف باللم فيه بعد ما يثبت انيتها بمسائل الطبيعي
والتعليمي بل يكفي فيه مجرد ما ذكرنا ثم ان هذا الوجه ايضا لا يكاد يتم بدون العنوان الى ان
مسائل الطبيعي والتعليمي يجوز ان يكون مقدماتها بينة بنفسها الذي هو الوجه الاول
فظهر بذلك ايضا ان حمل جواب الشيخ ثلثة اجوبة ليس بمستقيم فالظاهر ان يحمل على جوابين
بان يكون ما حمله جوابا اولا دخيلا في كل منهما ويكون حاصل الاول ان المبدئية لا
يلزم ان يكون لجميع المسائل فيجوز ان يكون لبعض هذا العلم مبدأ لبعض من العلمين
الآخرين وبعض منهما مبدأ لبعض هذا العلم لكن لا بالطريق الذي يحصل دورا وعلى ما
بينه وبعض آخر من كل منهما يجوز ان يكون مقدماتها بينة فلا دور ولا ... وحاصل
الثاني ان المبدئية ولئن سلمنا انها حاصلة بالنسبة الى الجميع اما من كل من الجانبين
او من احدهما لا يلزم منه محذور بناء على ما صورنا من كون مسائل الطبيعي مثلا مبدأ

بجميع

لجميع مسائل الالهي لكن باعتبار الان ومسائل الالهي مبدأ لجميع مسائل الطبيعي لكن
باعتبار اللم وفرض مع ذلك كون مسائل الطبيعي معلومة بمقدمات بينة بنفسها
حتى لا يلزم الدور وانت خبير بان هذا الكلام ابعد من الشيخ لا يابى عن الحمل على ما
ذكرنا بان يكون مراده ان الطبيعي والرياضي افادا براهين ان اي بالنسبة الى مسائلهما
لا مسائل الالهي ثم ان الالهي يفيد براهين اللم عليها ولم يذكر افادة الطبيعي افادة
ان مسائل الالهي بناء على الظهور او اراد بافادة الطبيعي والرياضي الان افادتهما
ان مسائلهما ومسائل الالهي جميعا وح لا يبقى شيء غير مذكور لكن كلام الذي
سيجيء ابعد من هذا الكلام من التوجيه الذي ذكرنا بحيث لا يخفى وخصوصا في
العلل الغائية البعيدة اذ ظاهر ان تلك العلل بالنسبة الى الطبيعيات والتعليميات
لا سبيل الى اثباتها الا من هذا العلم هذا على طريقتنا واما على طريقتهم فيتوقف تلك العلل
بالنسبة الى ما في الالهيات ولا يخفى ان الظاهر هو الاول وح يكون هذا مؤيدا للتوجيه هنا
فافهم واما ان يكون تلك المبادي الخ انت خبير بان ظاهر هذا الكلام ان مسائل
الطبيعي والتعليمي مبادي لامور من علم الالهي يثبت بتلك المسائل وجود تلك الامور
فقط ثم في العلم الالهي تبين لميتها وهذا هو الموافق لما ذكرناه ويمكن ان يتكلف
بحمله على ما ذكرنا اما بان يقال انه ذكر افادة مسائل الالهي لميته ما في الالهي وترك افادتها
للمية ما في الطبيعي والتعليمي اختصارا وهو كما ترى اذ ذكر شيء يكون ذكره على
سبيل الاستطراد كما هنا وترك ما يكون ذكره مقصودا بالذات بعيد جدا واما
بان يقال مراده ان تلك المسائل من الطبيعي والتعليمي مبادي لامور في العلم الالهي يستدل
على وجود ما يراد ان يبين في هذا العلم لميته اي مسائل الطبيعي والتعليمي التي يراد ان
يبين لميتها في العلم الالهي والمراد بالوجود الوجود من حيث اللمية وهذا لا يخفى بعد
ما ذكرنا من ان مسائل الطبيعي والتعليمي تفيدان انية ما في الالهي ويبين لميته في الالهي

يحتمل وجهين احدهما انه يبرهن في العلم الالهي بمقدمات بينة بنفسها على مسايل
الالهي ببرهان اللم وثانيهما انه يعلم لميتها من نفس تلك المسايل التي على اثباتها بمسايل
الطبيعي والتعليمي وعلى الاول يكون مستغنيا لهذا العلم صغيرة جدا اذ لا حاجة
له على هذا الوجه اصلا والظاهر هو الثاني كيف وسيذكر الشيخ انه لا يتيسر لنا الا العجز
اقامة البرهان اللمي على اثبات جميع مسايل الالهي على الثاني ايضا الظاهر انه لا يثبت
اللمية من نفس تلك المسايل المثبتة بالان من جهة الطبيعي والتعليمي لتلك المسايل
جميعا بل لبعضها كيف ومن اثبات الواجب مما لا يمكن اقامة اللم عليه وقد اعترف
الشيخ به ايضا وقال انه لا برهان لميا عليه نعم عليه الدلايل الواضحة فافهم
ويجب ان يعلم ان في نفس الامر اراد بيان انه يمكن في الواقع ان يحصل
الغرض من هذا العلم اي معرفة ما فيه من المسايل ابتداء لا بعد علم آخر لكن لعجز
النفس لا تقدر على سلوك هذا الطريق فلذا لا بد ان يتأخر هذا العلم بالنسبة الينا
عن العلمين الآخرين والظاهر انه ليس جوابا آخر عن الشك المذكور اذ امكان سلوك
الطريقة المذكورة في الواقع لا يجدي في دفع الدور اذا احتيج في هذا العلم الى
العلمين الآخرين ولو كانت بسبب عجز النفس عن سلوك الطريقة المذكورة كما في
لزوم الدور او نقول انا محتاجون في تحصيل هذا العلم الى العلمين الآخرين
وهي التي مبادي العلمين انما تثبت في هذا العلم فيلزم الدور في تحصيل هذه
العلوم ولا يجدي انه يمكن ان يكون في الواقع طريق لا يلزم فيه دور وهو ظاهر
بما ذكرنا ظهر حال ما قيل واعلم ان في كلام الشيخ اشارة الى فوايد ثلث احدها ان
هذا العلم المتقدم على ساير العلوم بالمرتبة كما ان له تقدما بالذات وبالشرف و
ثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم وثالثها الاشارة الى جواب
آخر عن الشك المذكور انتهى فانه سيتضح لك فيما بعد ان شاء الله ان لنا مسلكا

وهو

وهو الطريق الذي يستدل فيه من نفس الوجود على انه لا بد ان يكون له مبدأ واجب الوجود
وقد سماه في الاشارات بطريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه
وطبق على هذه الطريقة قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وطبق
قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق على الطريقة
الاخرى التي يستدلون فيها بالخلق على الحق كما هو طريقة الطبيعيين والمتكلمين
المستدلين بالحركة والامكان ونحوهما على وجوده تعالى ثم بعد الاستدلال بهذه الطريقة
على وجود الواجب تعالى يمكن ان يستدل على صفاته من علمه الى غير ذلك وكونه مبدأ
للكل بالترتيب الذي عليه الوجود سالكا من العلة الى المعلول الى آخر مراتب الوجود
فبهذا الطريق يحصل معرفة جميع ما في هذا العلم بدون الاستعانة بالعلمين الآخرين
بل بهذا الطريق يحصل غرض جميع العلوم التي تحت هذا العلم اي معرفة جميع مسائلها
بطريق البرهان اللمي الآخذ من العلة الى المعلول كما قيل ولولا عجز النفوس لامكن الاكتفاء
بهذا العلم على هذا المنهج عن ساير العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات
فانه يمكن معرفتها من جهة العلم باسبابها وعللها بان ينظر في طبيعة الموجود ولوازمها
ولوازم لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وهكذا الى ان ينتهي في اللوازم
والاقسام الى الجزئيات المتغيرات فيعلم باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير
زماني على الوجه الكلي من قبيل استثناء الشرطيات انه متى كان كذا كان كذا فهذا هو
العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لكن النفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا المنهج
في التفاصيل الجزئية ومستطاع منها ومبادي معتمدها والاحاطة بادراكها فقد احتاجت
في استيناف موضوع آخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات او الرياضيات
او الخلقيات او المنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة
لافراده لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة ثم ربما يعجز عن سلوك طريق اللم

في موضوعه جميع الاحوال المختصة بنفسه واحد من اقسام الوجود المطلق كالجسم
الطبيعي في علوم الطبيعيات وكالكم في علوم الرياضي بل المحتاج في موضوعه سائر الاحوال
التي تعد الاحوال الكلية الثابتة له بجميع الافراد لذلك الموضوع كما استغنى في
موضوع آخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعي الباحث عن الاحوال
الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر
تحت الهندسة وربما تنزل الباحث عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع للعلم
اخص من الاخص ليبحث عن النظر في احواله المختصة التي لم تثبت له على الوجه الكلي
الذي يرجع للاحاد ذلك الموضوع الجزئي بل على الوجه الجزئي الراجع للاحاد موضوع
اخص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم الحالة
والعوذ تحت علم المناظر انتهى وفيه نظر لانه يستفاد من كلامه ان جميع اقسام
الحكمة من الالهي والطبيعي والتعليمي براهينها لمية بل الظاهر منه ان ما يجري في
كل من الطب والمناظر ونحوهما وان افراد بعضها عن البعض واستيناف موضوع
موضوع تحت موضوع اعم انما يبحث النفس عن سلوك الطريق الآني في اثبات
الاحوال للموضوع الاعم متنزلا الى ان ينتهي الى آخر جزئياته فلا جرم ليستانف موضوعا
اخص تحت اعم ويبحث عن احواله الكلية فطريق اللم ربما يتيسر وهكذا وهو
كما ترى لان كثيرا من مسائل هذه العلوم براهينها انية سيما الرياضيات
والظاهر ان السبب الباعث على افراد هذه العلوم بعضها عن البعض وجعل بعضها
تحت بعض الا ما اشرنا اليه سابقا فتذكر ثم ان في كلام الشيخ اشارة الى انه لابد ان يتوجه
لها احدها ان ما ذكره من ان الاستدلال بالوجود على النحو الذي ذكره استدلال
بالحق على نفسه وهو طريقة الصديقين لا يكاد يستقيم اذ ليس الاستدلال في هذه
الطريقة الا من الوجود الذي نجده بديهة من جهة الحس ونحوه على ثبوته ثم

وهذا الوجود الذي نجده متقوما ايضا ومن جملة خلقه فكيف صار الاستدلال به
استدلالا بالحق على نفسه بل الظاهر انه لا فرق بين هذا الاستدلال والاستدلال
الذي ذكره المتكلمون غاية الامر ان في الفرق بينهما ان المتكلمين يستدلون
على ثبوت الامكان ثم يستدلون به على ثبوت الواجب وفي هذه الطريقة
لا يستدل على ثبوت الامكان بل يكتفى بالترديد بان يقال ان هذا الوجود الذي
نشاهده اما ممكن او واجب الى آخر الدليل فظاهر انه بهذا القدر لا يلزم ان
يكون استدلالا بالحق عليه اذ هو ايضا استدلال من هذا الوجود المحسوس كما
في استدلال المتكلمين غايته انهم اثبتوا امكانه ايضا وهم لا يثبتون على ان الظاهر
ان بعض المتكلمين اذا اثبتوا اولا الامكان فلعله ليس لاجل انهم زعموا ان
الاستدلال موقوف عليه بل لبيان ما هو الواقع نعم لو استدل احد بهذا النحو
اي بان يقال انا نجد بديهة امرا نسميه بالوجود وهذا الامر لابد ان يكون حقيقيا
لا اعتباريا وبعد حقيقيته لابد ان لا يكون له مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه
فهو الواجب يتجه ان يقال بعد صحة مقدماته وامكان ادعائها اما بالبديهة او
بالبرهان انه استدلال بالحق على نفسه لكن اين كلام الشيخ الذي ذكره في
الاشارات وسيجيء في هذا الكتاب من هذا وثانيهما ان هذا الاستدلال الذي ذكره
ايضا استدلال من الامور المحسوسة اذ هو باعتبار الوجود الذي نجده بالحس اذ مع
قطع النظر عنه كيف يمكن الاستدلال من مقدمات كلية عقلية على ان للوجود
مبدأ الا ان يقال لا حاجة الى الاستدلال بالوجود المحسوس بل وجداننا وجود
النفس كاف في المطلوب لكن الظاهر ان النفس ايضا عندهم من الامور الطبيعية
لما ترى انهم يبحثون عن احوالها في الطبيعيات فالاستدلال بوجودها ايضا استدلال
من الامور الطبيعية والاولى ان يقال كان مراده انه لا حاجة في هذا الاستدلال

لا اخذ المحسوسة والامور المتعلقة بالمحسوسات من حيث انها كذلك فان الوجود الذي
نتنزع من المحسوسات ناخذه وننظر فيه من حيث انه وجود لا من حيث انه
متعلق بالمحسوسات ونستدل به على وجوده تعالى وثالثها ان مراده ان كان انه
يمكن في الواقع ان يحصل العلم بجميع مسائل هذا العلم بالطريق الالهي والتنزل من العلة
الى المعلول من دون النظر في المحسوسات سواء كان ذلك العلم لنا او لغيرنا من
المفارقات او للباري تعالى فهذا مع انه غير مناسب ولا صالح للارادة كلام لا
يحتاج الى بيانه قوله لان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ اذ ح لا حاجة الى ذلك لانه لا
لان المبدأ تعالى يعلم ذاته ويعلم منه ما بعده على الترتيب العلي والمعلولي وكذا
العقول عندهم ولئن اراد انه يمكن لنا تحصيل هذا العلم بهذا الطريق فمع قطع
النظر عن انه ينافي ظاهرا اعترافه بعجزنا عنه يرد عليه ان غاية ما ذكره انه يمكن
لنا الاستدلال على وجود المبدأ تعالى لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة
وبعد ذلك يمكننا ان نستدل على صفاته من عدم التغير والتكثر ومبدئية الكل
سلمنا غير ذلك الصفات الحقيقية من الصفات العلى المشهورة وهذا غير كاف في
المرام اذ العلم بالواجب لنفسه كان بطريق الكنه لزم منه العلم بما سواه من طريق
العلية والعلم بالوجه لا يمكننا ان نعلم فلا يلزم وهو ظ والمقدمات التي ذكره
من اثبات الصفات المذكورة له تعالى غاية ما يلزم منها على تقدير التسليم ان
اول ما يصدر عنه تعالى هو العقل بضميمة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ثم ظاهر ان بعد ذلك لا يمكن اثبات انه يمكننا تحصيل العلم بما بعد العقل الاول من
طريق الترتيب العلي اذ ظاهر انه لا سبيل لنا ح الى تحصيل العلم بان الجهات التي
نجدها في العقل الاول لا بد من ان يكون سببا او واسطة لشيء اذ يجوز ان لا يكون
سببا لشيء اصلا وعلى تقدير ان يكون ولا بد سببا او واسطة لشيء فذلك

الشيء

الشيء هو او ما ذكره من ان الجهات التي في العقل لا بد من ان يكون سببا للعقل الآخر
والفلك الاول مادته وصورته على تقدير صحته انما هو بعد اثبات الافلاك على
النحو المرصود وواما بدون ذلك فلا وهو ظ وح ينقطع العلم من هذا الطريق فيرجع
ولئن كان مراده مجرد تجويز ان يحصل هذا العلم لنا بهذا الطريق فهو امر لا يحصل
مع انه لا باس به قوله ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقين الخ وكذا المنقول حسب الظ
ما ذكر من انه سيتضح لك فيما بعد ان تلك الخ اذ مجرد التجويز لا حاجة له الى ذلك في
بالجملة هذا الكلام من الشيخ مما لا دخل له ولا طائل تحته الا انه يعني بجلالة مراتب
الموجودات لكانه اراد به مراتب العقول والنفوس الفلكية وواجبا بها وقد عرفت
آنفا انه لا سبيل لنا على تقدير صحة معتقداتهم الا على اثبات العقل الاول من هذا الطريق
ولا نجد فيما سواه سبيلا وما او تيتم من العلم الا قليلا فهو انه فيما بعد الطبيعة
وفي بعض النسخ ما بعد الطبيعة وهو اظهر اذ الظ ان اسم هذا العلم هو علم ما
بعد الطبيعة لا علم فيما بعد الطبيعة وكانه لم يرد على الاول ان هذا اسمه بل ذكر انه ما
يستفاد منه اسمه ولعنى بالطبيعة لا القوة الخ قيل لفظ الطبيعة كما ذكره
الشيخ في رسالة الحدود والرسوم بالاشتراك على معان منها القوة التي هي مبدأ
اول الحركة ما هي فيه وسكونه بالذات وتلك القوة هي عين الصورة النوعية
في بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات النفوس من الاجسام لان
صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبائعها ومنها ماهية الشيء وحقيقته
الذاتية ومنها الحركة التي عن الطبيعة والاطباء يستعملون لفظ الطبيعة على
المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد ههنا
لانها عبارة عن مجموع الشيء الحادث صورة او مادة او ذاتا او عرضا بناء عن المادة الجسمانية
والطبيعة بالمعنى الاول والاعراض اثره وقد يقال ان الطبيعة تطلق على معان

اخرى الى غير ذلك منها ما عليه نظام الوجود و يستقيم امره عنده ومنها الغاية الالهية
فعلى قيل انه تحقيق لما استشهد لتصحيح ارادة المعنى الذي ذكرناه من لفظ
الطبيعة او بالعموم قبل الطبيعة لكن كان المراد به انها من الامور العامة التي
تتصور اولا قبل الطبيعة على ما فسرناه به سابقا ففيه انه ينافي ما ذكره آنفا من
ان اول ما نشاهده و نتوقف على احواله هو هذا الوجود الطبيعي فالظاهر انه اراد به
معنى آخر و هو انها باعتبار العموم مقدم على الطبيعة يعني لكن هذه الامور لما كان
يوجد في المفارقات ايضا فالحصة التي منها في المفارقات متقدمة على الطبيعة
وان كانت الحصة التي منها في الطبيعة ليست متقدمة عليها لكن في تقدم الحصة
الاولى منها على الطبيعة محل مناقشة والامر فيه سهل ولكن لقائل ان يقول
لكن الامور الرياضية لما المراد بالامور الرياضية المحضة ما لا يكون المادة
المخصوصة معتبرة كالفلك في علم الهيئة والهواء المكيف بالنغمات والايقاعات
في الموسيقى وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه في علم الحساب و المقدار المحض المنظور
فيه في علم الهندسة كذا قيل ثم هذا الكلام يرد على ما ذكره في وجه تسمية العلم وعلى ما
يستفاد من قوله واما الذي يستحق ان يسمى بهذا العلم الى اذ يفهم منه ان هذا العلم
يبحث عن الامور التي تتقدم على الطبيعة بالمعنى المذكور اما بالذات او بالعموم
على النحو الذي فسرنا ولكن ما سواه لا يبحث عنه فلذلك اورده على وجه التسمية
فبان يقال المقدار والعدد ايضا بعد الطبيعة بالمعنى الذي مر مع انه نشاهدهما
بعد الطبيعة و اما على ما يفهم فبان يقال انهما متقدمان اما بالذات او بالعموم
على الطبيعة وكان قول الشيخ اولا ان ابحث قبل الطبيعة و الخ فيجب ان يكون علم
الحساب و الهندسة علم ما بعد الطبيعة ايضا الى الوجهين اي وجه التسمية في العدد
بان وجه كان ظ واما وجهه في المقدار فكانه باعتبار اشتراك اسم المقدار في الصورة

الجسمية و المعنى المتعارف كما يظهر من جواب الشيخ للثاني اذ الصورة الجسمية تتقدمها
على الطبيعة بالمعنى المذكور ظ وكذا العدد تبعا عنها في المثال به بالنسبة اليها
وقد قيل ومنشأ السؤال ولكن كان امر الغلط هو سبب التسمية لكن لما ذكر
ان موضوع هذا العلم هو الامور التي لا تتعلق بالطبيعة و ذلك يجب ان يكون المفهوم منه
ان غيره من العلوم ليس كذلك فورد السؤال عليه بان علمي الحساب و الهندسة
ايضا مما يبحث عما لا يتعلق لوجوده بالطبيعة واما الحساب فلان موضوعه
العدد و هو كسائر الامور العامة التي لا تتعلق لوجودها ولا لحدودها بالطبيعة
واما الهندسة فلان موضوعها المقادير المحضة المجردة عن المادة حدا و هي
وخارجا اما تجردها بحسب الماهية والحد فظ و كذا بحسب الوجود الوهمي واما تجردها
في الوجود الخارجي فكما هو عند بعضهم ممن يرى ان للتعليميات وجودا مفارقا
عن عالم الطبيعة انتهى وهو كما ترى فالذي نقوله في هذا التشكيك هو انه
اما الهندسة فحاصل جواب الشيخ في الهندسة ان ما كان موضوعه الخطوط و
السطوح والمجسمات فلا وجه للشك فيه بان وجه كان اذ ظ انها لا تتقدم على
الطبيعة بالذات او بالعموم ولا يتقدم معرفة الطبيعة على معرفتها وانت خبير
بان الاول ظ جدا واما الثاني ففيه خدشة والامر سهل واما ما كان موضوعه
المقدار فيطرد الشك عليه باعتبار اشتراك اسم المقدار بين الصورة الجسمية و
المعنى المتعارف واحتمال ذهاب الوهم الى المعنى الاول و هو ح يكون متقدما على
الطبيعة بالذات وكان معرفة الطبيعة تبعها بالنسبة اليها لكن اذا حقق الامر
ظهر ان موضوعه ليس المقدار بهذا المعنى اذ ظ انه يبحث عن المقدار باعتبار كونه
موضوعا للتقدير والنسب والاشكال المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب
ونحوها وما هو كذلك هو المقدار بالمعنى الآخر الذي هو عرض لا الصورة الجسمية

لا انها بذاتها ليست مستقرة لهذه الامور بل الاستعداد بها انما باعتبار عروض المقدار
بالمعنى الآخر لها كما عرفت فيما سبق في المنطق والطبيعي قبل ولعل بل لان الاقسام
الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم لما كان كل واحد منها مجعولا مع المقدار
بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس
مع الانواع البسيطة فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في
العقل ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والمجسمات مع انه لا قوام للمقدار
الا باحد هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان التحقق
في هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر لك هنا ان شاء الله فالاولى ان يذكر في
هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي
جعل موضوع الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما عرض شانه ان يقبل
النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك من الصفات
التي لا يمكن عروضها لشيء من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية
انتهى وفيه نظر لان الشيخ ما جوز مفارقة المقدار المطلق الذي يكون انواعه
الخط والسطح والجسم عن الطبيعة في القوام بل انما قال لان المقدار بالمعنى الآخر
غير المعنى الذي يكون جنسا للخط والسطح والجسم وهو بعد الهيولى او الصورة
الجسمية لا يكون بعد الطبيعة بل انما يتقوم الطبيعة به واين هذا من ذاك وسيجيء
لهذا زيادة بسط وتوضيح فالاعراض اللازمة له او لما بذلك تجانبا على انه
يعني التعلق بالمادة والمفارقة عنها في هذه العلوم الحكمية في العوارض الذاتية
التي لا بد من وجود الموضوع وقد اشار اليه ايضا سابقا وقد عرفت في شرح
للمنطقيات وفي الطبيعيات ان قيل الفرق الذي ذكره في تحقيق العلمين هو ان الجسم
الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يعرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على

قوا

قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين
لها مرتبة من الطول والعرض فلا يختلف بها جسم لجسم ولا الجسم بهذا المعنى قابل لشيء
من النسب كالتضعيف والتنصيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة
والمفاضلة وغيرها والجسم الذي هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة وهو القابل
للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العاد والمانع له بالقوة وهو القابل لا
شيء من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون
ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذلك السطح الذي هو قبل الطبيعة غير السطح
التعليمي الذي يبحث عنه المهندسون فان له صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه
بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة في ذلك له لا على انه نهاية
شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الآخر فهو الذي من باب الكمية لانه
هو كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته لذاك كنسبة الجسم الذي من باب الكم الى الجسم
الذي من مقولة الجوهر وكذلك حكم الخط في معنييه احدهما مطلق البعد الواحد و
هو غير قابل للمساواة واللامساواة والثانية الذي يكون ذراعا او ذراعين فيكون
الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسم التي هي الصورة ضرورة انها
يلزمها من التناهي والتحديد لكن صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها
الكمية ماخوذة في الذهن بمجرد جسما تعليميا والعجب من الشيخ حيث لم يذكر هذا
الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكر في انواع الثلثة ايضا فيما اذا
حكم فيها كلها بعدم المفارقة عن المادة من كل وجه دون المقدار نفسه وقد علمت
انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء ما من هذه الثلثة انتهى
ولا ينافي ما ذكرنا من تحقيق ما ذكره الشيخ في الفرق بين الجسمين والسطحين والخطين
ان التوهم كان البحث الذي اورده عليه فاعلم ان المتقدم كانهم فهموا من عبارة الشيخ

لان الفرق بين الجسم الطبيعي والتعليمي باعتبار التعين وعدمه فاذا اخذ الجسم غير معين
كان هو الطبيعي اي الصورة الجسمية واذا اخذ معينا كان هو التعليمي وعلى هذا اخذه
معينا يستعد للنسب المختلفة كونه وبدونه لا وعلى هذا يكون الفرق بين السطحين والخطين
ايضا كذلك والظاهر انه فاسد وانه ليس مراد الشيخ اما فساده فلان الصورة
الجسمية جوهر والجسم التعليمي عرض بالاتفاق منهم والبرهان ايضا قائم عليه ولا يمكن
لكون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبار اخذ التعين وعدم التعين وهو ظاهر
واما انه ليس مراد الشيخ فلانه لا معنى لكون هذا الامر الظاهر الفساد معتقدا له
وثانيا انه قال في المنطق في اثناء هذا البحث والمعنى المعروض للتقدير في الابعاد
الثلثة مقدرا او مجردا فهو العرض الذي من باب الكم وهذا صريح في ان الجسم التعليمي
يمكن ان يكون غير معين فلا يكون الفرق بينه وبين الصورة باعتبار التعين و
عدمه الا ان يقال اراد بغير المحدود هاهنا غير المتناهي وهذا ايضا لتعين فالصورة
الجسمية حال التعين فيه لا باعتبار التناهي ولا بعدمه واما الجسم التعليمي فهو ما اخذ
فيه التعين اما بالتناهي او بعدمه وبالجملة الصواب في حل كلام الشيخ ان الصورة
الجسمية هو الامر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة متشابهة او غير متشابهة
وهذا الامر قائم بذاته وليس من قبيل الابعاد بل الابعاد انما تفرض فيه وتعرض
فيه وهذا الامر باعتبار ذاته بذاته لا يتصور فيه التقدير والمساواة والمفاوتة
اذ لا يجوز ان يقال ان جسما باعتبار انه قابل للابعاد الثلثة زايد على جسم آخر او
مساوله او انقص منه وهو ظاهر بل انما يكون ذلك باعتبار نفس الابعاد وعروضها له
والجسم التعليمي هو الابعاد اما متشابهة او غير متشابهة وهو الذي يقبل التقدير والمساواة
والمفاوتة وليس المراد انه يقبل ذلك ولذا اخذ مطلقا اي كليا اذ بهذا الاعتبار
لا يجري فيه تلك الامور بل بعد اخذه معينا يجري فيها مثلا اذا اخذ البعد من حيث

محدود م

انه بعد لا يجوز ان يحكم عليه بانه ازيد من بعد آخر اي ماخوذ كذلك ايضا او ماخوذا على التعين
او مساوله او انقص منه وانما يجوز الحكم عليه بذلك بعد اخذ احد البعدين ذراعا
والآخر ذراعين مثلا وهو ظاهر وعلى هذا لا يلزم محذور فان قلت قول الشيخ
صريح في ان منشأ المغايرة التناهي والتحدد يدل على ان الجسم التعليمي هو الماخوذ مع التناهي
والتعين والطبيعي هو المطلق قلت في عبارة الشيخ ليس لفظ التناهي على ما رأينا
في النسخة التي عندنا في المنطق وانما هو التحدد فقط ومراده بالتحدد هو التقدير
وقبول المساحة اذ قد علمت ان الصورة الجسمية ليست مما يقبل المساحة بمجرد
ذاتها سواء اخذت مطلقة او معينة بخلاف التعليمي فانه قابل للمساحة اذا اخذ
معينا فلا يكون منافيا لما ذكرنا وهذا هو الفرق بين الصورة الجسمية والجسم التعليمي
واما الفرق بين السطحين والخطين فهو ان الصورة الجسمية بالمعنى الذي حققنا
لا شك انه اذا عرض لها الجسم التعليمي المتناهي فيعرض لها ايضا التناهي ولا شك ان
نهايتها امر غير ذاتها ولا شك ايضا ان الجسم التعليمي المتناهي ايضا له نهاية هي غير
ذاته وظاهر ان النهايتين لا يمكن ان تكونا امرا واحدا فنهاية الجسم الطبيعي هو
السطح الذي ليس من باب الكم ولا يكون معروضا للتقدير والمساواة
والمفاوتة بذاته بل باعتبار عروض السطح التعليمي ونهاية الجسم التعليمي هو السطح
الذي من باب الكم ويصلح للتقدير والمساحة والمساواة والمفاوتة باعتبار
جهتين اعني الطول والعرض فقط وقس عليه الخط ايضا وليس الفرق بين
السطحين والخطين باعتبار اخذ التعين وعدمه كما في الجسمية بعينه فالسطح الطبيعي
هو الشيء الذي يمكن ان يفرض فيه بعدان والتعليمي هو البعدان والخط
الطبيعي هو الشيء الذي يفرض فيه بعد واحد والتعليمي هو البعد الواحد
فان قلت قوله احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة واللا مساواة

الثانية الذي يكون ذراعا او ذراعين بل ان الفرق بين الخطين بالتعين وعدمه
قلت هذا ليس في عبارة الشيخ بل هو من عبارة القايل والشيخ لم يتعرض للخط
وتركه على المقايسة وعبارته في السطح هكذا والسطح ايضا له صورة بحد الكمية
التي فيه وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة
وذلك لا لاجل انه نهاية شيء مما يصح في ذلك الشيء فرض ثلثة ابعاد كذلك انتهى وهي
منطبقة على ما ذكرنا واذ قد تحقق هذه المعاني فنقول ان البحث الذي اورده الشيخ
غير متجه على ما قررنا الكلام اذ ليس يفرق الشيخ بين الجسمين باعتبار التعين وعدمه
كما فهمه القايل حتى يتوجه ان المقدار ليس له الا هذه الانواع الثلثة فاذا كان هذه
الانواع غير متقررة القوام عن المادة اصلا فكيف يجوز ان يكون المقدار كذلك اذ
الشيخ لا يقول بمفارقة المقدار الذي هو جنس هذه الانواع عن المادة اصلا بل انما
يقول به في المقدار الذي بمعنى الصورة الجسمية وهو ليس متحدا مع الجسم التعليمي وحمله
له بالاعتبار حتى يرد ما ذكر بل هو امر مغاير له بالذات ولا يقول في المقدار بهذا
المعنى ايضا بالمفارقة بل نقول بتقدمه بالذات على الطبيعة وكان مراد القايل
ايضا بالمفارقة هذا المعنى ولو كان مراد القايل مجرد ان الشيخ لما فرق بين الجسمين
والخطين ايضا فلم يجب فيهما ايضا بنحو ما اجاب به في الجسم بان السطح والخط
الذي هو موضوع الهندسة غير السطح والخط الذي بالمعنى الاخر فمع ان كلامه
لا ينطبق عليه جوابه ان المقدار لما كان احد معنييه هو الجوهر الذي يتقوم
الطبيعة فتحصيل الشك فيه باعتبار حمله على هذا المعنى واما السطح فلا معنى له الا
عرض على ما صرح به في المنطق فلا معنى لحمله الا ما لزم منه شك اذ ليس مقوما
للطبيعة بوجه وكذا الخط فان قلت اذا كان الطبيعة بمعنى الجسم المحسوس
المأخوذ مع الاعراض فيمكن ان يكون العرض مقوما له قلت لكن حينئذ

من تقوم

من تقوم الطبيعة وعدمه في هذا المقام بتقوم اصل الجسم او المادة لا مأخوذا
مع العوارض كيف وعلى هذا يلزم ان يكون الكيفيات المحسوسة من مقومات
الطبيعة وكان البحث عنها من الالهي لا البحث عنها من جهة الوجود ونحوه
لانه هو من الالهي بل البحث بالوجه الاخر الذي هو من الطبيعي فيذكر
فيه فان قلت ما معنى قول الشيخ فتكون الجسمية التي من باب الكم الى آخر ما ذكره
وما وجه ربط الوصل والاستدراك الذي فيه قلت كان المراد ان الجسمية
التي من باب الكم ولو كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ولا يمكن تجريدها
عنه فلا يمكن في ان يبقى ان الصورة الجسمية المجردة على الاطلاق جسم تعليمي
لكن نقول ان الصورة الجسمية اذ جردت عن المادة مع كميتها اللازمة
لها فهو جسم تعليمي او ان كميتها فقط اذا جردت عنها في الذهن اذ تجردها
في الخارج عنها محال هي جسم تعليمي لان تجرد الكم عنها ممكن في الذهن وان لم
يمكن العكس وعلى هذا يظهر الارتباط ثم النسخة التي رأيناها من الشيخ ليست
العبارة فيها هكذا بل هكذا فيكون الجسمية التي من باب الكمية يلزم الجسمية التي
هي الصورة ضرورة ما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا جردت
بكميتها او جردت منها الكمية مأخوذة في الذهن يسمى المجرد جسما تعليميا والمعنى
على هذا واضح واما العدد فالشبهة فيه آكد وذلك لانه متقدم بالعموم
على الطبيعة ومتأخر موقفه عن مشاهدتها فيرد الاشكال به من وجهين جميعا
قيل وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه و
اعلم ان القبلية والبعدية قد تكون حقيقية وقد تكون اضافية فالقبل
الحقيقي ما لا يكون قبله قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا لو جعل
موضوع هذا العلم ما هو اعم ما قبل الطبيعة وما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون

من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه بالتعليمية او
العددية انما يكون بحسب المعنى الاصطلاحي منهما على ان التسمية مما يكفي فيها
ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريفات من الاطراد والانعكاس
انتهى وفيه ان موضوع الالهي وهو الموجود من حيث انه قبل الطبيعة قبلية
حقيقية باعتبار انه لا اعم منه لكن البعدية الحقيقية بالنسبة الى الرياضي وجه لها
فافهم الا ان يكون علم ما بعد الطبيعة اي اشارة الى جواب للشبهة وهو
ان وجه تسمية هذا العلم بعلم ما بعد الطبيعة هو انه علم بشيء يكون مفارقا عن
الطبيعة من كل الوجوه كالباري تعالى والعقول وتسميته به باعتبار ان بعض
اجزائه كتسمية الشيء باسم اشرف اجزائه وهو لا يجري بهذا الوجه في علم العدد
فلا يلزم ان يكون علم العدد ايضا مسمى بعلم ما بعد الطبيعة ولكن اي البيان
المحقق لكون علم الحساب خارجا اي لما كان الجواب المذكور انما يدفع الاشكال
عن وجه التسمية فقط لكن يبقى الاشكال الآخر من حيث انه فهم من كلامه ان في هذا
العلم يبحث عما يتقدم الطبيعة بالذات او بالعموم وفي غيره لا يبحث عنه مع
ان علم العدد يبحث عن العدد وهو متقدم بالعموم على الطبيعة فالدفع
هذا الاشكال ايضا ولكن البيان المحقق لخروج علم الحساب عن علم ما بعد الطبيعة
لا آخر ما قال والمحقق يحتمل ان يكون بصيغة الفاعل او المفعول وعلى الاول
يكون لكون متعلق به وعلى الثاني يكون متعلق بالبيان ولئن كان لا
يمكن ان يكون العدد موجودا الا في الخارج الا عارضا لشيء في الوجود الا
خارجي ووجود العدد في الخارج لعله باعتبار وجود موصوفه
وفي الحالتين جميعا هو غير مفارق للطبيعة اما في الحالة الاولى فظاهر واما
في الحالة الثانية فلان الوهم لما كان جسمانيا كان ما فيه غير مفارق للطبيعة

وفيه نظر لان المراد بالوهم ان كان معناه المتعارف فلا نم الحصر الذي ادعاه
من ان العدد انما يكون موضوعا لان نسبة التعقل من زيادة او نقصان
اذا كان في هيولى الاجسام او في الوهم اذ يجوز ان يكون في العقل اذ الاعداد
الكلية التي في العقل لا شك انها موضوعة لان نسبة التعقل كالاعداد
الجزئية في الوهم ولئن كان المراد به اعم من الوهم والعقل فما فيه لا يلزم ان يكون
مقارنا للطبيعة الا ان يجعل النفس ايضا من الامور الطبيعية ولو قيل ان
مراده ان الوهم لا بد ان يأخذ هذه الاحوال والصفات اي التضعيف و
التنصيف والزيادة والنقصان ونحوها من الاعداد التي في المادة اذ لم
نشاهد هذه الاحوال الا في المواد ولا يمكن ان نتصور بالوجه الكلي فيصح ان موضوع
العدد الحاصل في المادة وهذا هو المراد بقوله فيما بعد ويشبه ان يكون اول
نظره فيه وهو في الوهم [illegible] تعالى هذا يلزم ان يكون جميع الامور الكلية التي
يبحث عنها في العلم الالهي مقارنة للمادة ايضا لان ادراكها [illegible] وجه العموم
لا يكون الا بعد توهمات جزئية كما حقق ليستعد النفس لادراكها على الوجه الكلي
والتوهمات الجزئية انما تكون باعتبار انتزاعها من المواد الجزئية والانصاف
ان ارتكاب مثل هذه التكلفات بارد جدا مع انه لا اضطرار اليه لان الاشكال
ان كان باعتبار انه لم افرد علم الحساب عن علم الالهي مع ان موضوعه لا فرق بينه
وبين الامور التي يبحث عنها في هذا العلم من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية
ونظايرها فجوابه ما مر مرارا من ان افراد هذه العلوم بعضها عن بعض باعتبار
ان بعض افراد الموجود قد اتفق ان له مباحث كثيرة بحيث يصلح ان يجعل علما
على حدة والعدد من هذا القبيل ولا يندرج فيه علوم الفرق بخلاف بعض الامور
التي تدخل في هذا العلم لان هذا المعنى الذي اتفق في العدد لم يتفق فيه ويسير

المناط في الافراد المتعلقة بالمادة والطبيعة كيف في افراد الطبيعة التي هي ليس وجه الا ذلك
كما عرفت مرارا ولئن كان باعتبار رواج التسمية فامر رواج التسمية سهل لظهور انه لا يلزم
فيه الاطراد والانعكاس مع انه ذكر وجها يصلح لدفع الاشكال بهذه الجهة ولئن كان
باعتبار انهم حدوا العدد الكمي بانه بحث عنه في المفارقات فمع تقدير تسليم ثبوت هذا
الحد منهم ووقوعه في كلام من يعتمد به فيحمل على انه تعريف بالاعم كما هو المشهور من جوازه
عند القدماء ولو فرض انه لم يجوز ذلك فلعمري كون الحكم ببطلان هذا الحد افساده اسهل
كثيرا من التزام هذه التعسفات البارزة السمجة التي لا طائل تحتها ولا يوصف
ملتزمها الا باللجاج والعناد فيما في هذا المقام واعلم ان ههنا فرقا آخر بين طبيعة
الكثرة والعدد مطلق وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان يعتبر
فيها تماثل في الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص
ولا على وجه العموم ككونه عشرة او مائة او الف او غير ذلك او ككونه زوجا او فردا
او زوج زوج او زوج فرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا
او مكعبا او كعب كعب او غير ذلك وبين العدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع
التعليميات الذي هو يؤلف من الوحدات المماثلة الواقعة على معان والوحدة
التي هي مبدأ العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارقات فان المفارقات
ليست ذوات عدد كثير مؤلف من تكرر آحاد متماثلة كما هو التحقيق عندنا فالعدد
الذي من باب الكم يستعد لهذه النسب المذكورة لا غير وهو لا يوجد الا في المادة
لانها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها انتهى وقال في الحاشية اعلم ان العدد الكمي
غير طبيعة الكثرة التي تقابل الوحدة مطلق التي تبحث عنها في الفلسفة الاولى
لان شرط الكم المنفصل امران احدهما ان يكون اجزاؤه ووحداته من جنس واحد
والثاني ان يكون له حد معين من الكثرة ككونها عشرة او مائة ولاجل ذلك لا يمكن

متوقف نوع من العدد بالحد الابعد آحاده لما ان يبلغ آخرها فيتحقق في الكثرة الثلاثية
انها المؤلفة من وحدة ووحدة ووحدة وكذا القياس في غيرها كما سيجيء في
هذا الكتاب انتهى وفيه نظر لان كون الآحاد التي في المفارقات غير متماثلة
كانه لا وجه له وعدم تماثل محالها لا يستلزم عدم تماثلها ... لكن ما ابدى
على ان العدد الذي هو موضوع التعليميات هو الذي يكون آحاده متماثلة مع ان
تماثلها وعدم تماثلها شاملة لغيره ايضا كما هو الظ فهذا التخصيص شاهد له
واتي بما لا شاهد عليه وهو وان كان منصب المنع لانه بصدد حجاب الشبهة لكن ظ
ان مثل هذه المنوع التي لا شاهد له اصلا مع خفي لغته لفظ الحال وما ابهم من ظواهر
كلماتهم مما لا ينبغي ان يسمع ويصغي اليه وما ذكر في الحاشية من لزوم الامرين
في الكم المنفصل فالامر الاول منهما قد عرفت حاله وقد عرفت الامر الثاني ايضا بل
هو ممتنع اذ يلزم ان لا يكون العدد الغير المتناهي عددا ولا يقول به احد اصلا
قوله في الحاشية ولاجل ذلك الخ فلا يفهم معناه ظاهرا وكانه اراد انه لما كان الكم
على حد معين من الكثرة معتبرا في العدد يقولون ان العدد لا يمكن تعريفه الا بعد
آحاده لما ان يبلغ آخرها اذ لو جاز ان يكون غير متناه لما بلغ آخرها وهو مع كونه
بعيدا عن العبارة فيه انه على تقدير انهم قالوا هذه العبارة فهو على سبيل التمثيل
والمراد ظ اذ معلوم ان المراد عد آحاده جميعا فاذا كان متناهيا كان التعريف
بعد آحاده لما ان يبلغ آخرها ولئن كان غير متناه فبعدها لا الى غير النهاية وهو ظ
لانه وهم له الوهم الوهم بالمعنى المصدري اي التوهم   ما اخذ في احوال الطبيعة
لها لان يحتج له وفي بعض النسخ من احوال الطبيعة لها وعلى الثانية لها ان يحتج صفة
لطبيعة وعلى الاول حال منها   فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف بلا تدقيق
ان الشيخ خلط في هذه المقالة المقومات بالمسائل وايضا الفصل الثامن اشبه بالمقدمات

فكان الاول على تقدير الخلط الذي يوجد فيها في الفصل الخامس والسادس والسابع ليكون
المقدمات في طرف والمقصد في طرف آخر فهذا خلط آخر وحسب ان نوجه
كان عموم نفع ذلك الفن بل في ساير المطالب كالمقدمات فلشدة المشابهة بهذه المناسبة
بالمقدمات اوردها في مقالة واحدة واما الخلط الآخر فكان وجهه ان الغرض
من الفصل الثامن لا يجد ان يكون اثبات ان الواجب حق وكذا معلولاته وهو الحق
منها ورد شبهة السوفسطائية لرد ايراد يورد على هذا وليس الغرض منه ابطال
زعمهم لا اثبات الوجود الذي هو الموضوع ليكون من المقدمات دون المسايل
لانه ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا قال
غياث الحكماء يورد على هذا ايراد مشهور ويجاب بجواب مشهور يعني قد يبحث في هذا
العلم عما يحتاج الموجود في الانقسام اليه الى ان يصير طبيعيا او تعليميا بل نفس
هذه الاقسام اي الطبيعيات والتعليميات وايضا انقسام الموجود الى المقدار
لا يحتاج الى ان يصير تعليميا اذ التعليمي هو المقدار في المادة والانقسام المذكور
لا يتوقف على اخذ المادة اقول السيد الشريف منها بشيء والوجه ما اشرنا اليه فيما اشرنا اليه
وما اورد من الجواب غير صواب ولكل من وجهيه غير وجيه بوجوه اما جواب السؤال
وحل الاشكال فقولهم الرئيس يريد ان الجوهرية من الاعراض الاولية للموجود فيثبته
بان جوهرية الموجود لا تتوقف على صيرورته شيئا آخر حتى يصير جوهرا اولا يستلزم
ذلك ان يكون كل ما يبحث عنه في ذلك العلم عرضا اوليا لهذا الوجه اذ على ما قرروه في
البرهان كثيرا ما يبحث عن الاعراض الاولية للاعراض الاولية وما يستلزم
اعراض اولية للاعراض اولية وكان الجوهرية عرضا اوليا للموجود لكن الجسمية عرض
اولي للجوهر وبهذا يظهر فساد ساير مواد الايراد ويظهر ايضا ان ما تكلفوه في
الجواب غير صواب فان قوله الموجود لا يحتاج في ان يصير احد هذه الاقسام الى ان يصير

طبيعيا او تعليميا غير صواب وكانه معاندة ومكابرة وقوله بل نفس هذه الاقسام
اي الطبيعيات حالا حاصل له ولا طايل تحته وايضا قوله بان التحكم والتعليل عليل
بوجوه منها انه لو كان التعليمي هو المقدار في المادة لكان انقسام الموجود اليه
موقوفا على اعتبار المادة انتهى ولا يخفى ان ما حسبه جوابا للسؤال وحلا للاشكال
فهو فاسد اذ لو كان البحث عن هذه الاشياء باعتبار انها اعراض ذاتية للاعراض
الذاتية للموجود فعلى هذا يجب ان يكون جميع مباحث الطبيعي والتعليمي بل فروعهما
ايضا من الطب وغيره داخلا في العلم الالهي اذ جميعها اعراض اعراض الموجود
وايضا لا فايدة ح لما يذكره الشيخ مرارا من ان الاحوال التي يبحث عنها في هذا
العلم مما لا يحتاج الموجود في لحوقها له الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا او
غير ذلك من موضوعات العلوم الاخرى كما هو الظ ولو قيل ان جميع الاحوال و
ان كان كما قلت من انها اعراض اعراض الموجود لكن اخرجوا عنها احوال احوالها
لما ذكرته سابقا من صلاحيتها لجعلها علما على حدة ولذا استثنى الشيخ الاحوال التي
تحتاج الموجود في عروضها له الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او غير ذلك فنقول
فعلى هذا عاد الاشكال ولم ينفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب آخر فالصواب في
الجواب الذي يتحقق على ما يستنبط من الكلمات السابقة انك قد عرفت ان موضوعات
العلوم الاخرى لما كان احوالها من حيث انها احوالها صالحة لجعلها علوما على حدة
افردوها عن هذا العلم فما كان من الموجودات واحوالها مما لم يبلغ الى هذه الموضوعات
واحوالها يبحث عنه في هذا العلم سواء كان الغرض اثبات وجوده كتقسيم الموجود
الى الواجب والجوهر والعرض والعقل والنفس والمادة والصورة او اثباته
لبعض الموجودات كاثبات الصفات العلى للباري تعالى واثبات الصفات
للمفارقات واما اذا بلغ هذه الموضوعات فالبحث عن نفس هذه الموضوعات

ايضاً اما باثبات وجوده او باثباته لشيء آخر من الموجودات فهو ايضاً من هذا
العلم اذ الجميع عوارض الموجود ولم يبلغ الى حد استثنوا من هذا العلم واما عوارض
هذه الموضوعات فالبحث عنها ان كان باعتبار اثبات وجودها في نفسها وكيفية
وجودها فهو ايضاً من هذا العلم اذ هو بالحقيقة ايضاً ليس داخلاً في المستثنى بل
المستثنى هو الاحوال التي لهذه الموضوعات من حيث انها احوال لها مثل الحركة و
السكون من احوال الجسم الطبيعي المستعد للحركة والسكون الذي هو موضوع الطبيعي
فاذا كان الغرض من البحث عنها اثباتها للجسم المذكور بان يبين ان الفلك متحرك او
الارض ساكنة في الوسط فهو من الطبيعي وخارج عن الالهي لانه ابحث احوال
الجسم من حيث انها احواله من هذا العلم واذا كان الغرض اثبات وجودهما او ان
وجودهما من قبيل الاعراض او الجواهر فهو من هذا العلم وليس داخلاً في المستثنيات
وقس عليها ما سواها وعلى هذا الاسبق الاشكال من وجه ويظهر فائدة قول
الشيخ انه ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا
فانه ولو كان لا يحتاج في ادخال البحث عن نفس وجود الجوهر في هذا العلم الى
هذا العدد اذ لو كان الجوهر مما يحتاج الموجود في لحوقه له الى ان يصير طبيعيا او
تعليميا ايضاً لكان البحث عن وجوده داخلاً في هذا العلم على ما عرفت لكن البحث
عن احواله من حيث انها احواله لا من حيث انه موجود يحتاج في ادخاله في هذا العلم
الى الوجه الذي ذكره وبما قررنا ظهر ان كلام المجيب الاول ليس بصواب كله كما انه
ليس بخطأ كله اما ما هو الصواب فكلامه في نفس الموضوعات اذ يصح فيها انها
ليس يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او غير ذلك حتى يلحقه هذه الموضوعات
فالبحث عنها سواء كان باعتبار وجودها او باعتبار اثباتها لشيء داخل في هذا
العلم واما ما هو الخطأ فكلامه في الاعراض التي فيها كالحركة والسكون على ما ذكره

لان هذه الاعراض الموجودة يحتاج الموجود حتى الى ان يتخصص التخصص المذكور حتى يلحقه
ولو جعل شيء منها داخلا في هذا العلم فان شيئا يبقى للعلوم الباقية فلا بد فيها من
تفصيل القول على ما ذكرنا واما ما ذكره لقوله وايضا ففيه ايضا ان مطلق موضوع
التعليمي ليس هو المقدار في المادة لو سلم ان لعينه كذلك فلا يتم سند هذا الجواب
ثم ما اورده غياث الحكماء على هذا الجواب من انه غير صواب وانه معاندة ومكابرة
ولان قوله بل نفس هذه الاقسام اي الطبيعيات مما لا حاصل له ولا طائل تحته فلا
ندري ان منظوره فيه ماذا ولان بناءه على ان شيئا اذا لحقه الى منظوره ليس ما اورده
على هذا الجواب لانه لو تفطن بان ذا نام المجيب جوابه صوابا وايضا لم يحكم بخطأ هذا الجواب
رأسا بل صوبه من وجه وخطأه من وجه كما بينا وما قال وايضا قوله وايضا لكن
والتعليل عليل بوجوه وذكر منها واحدا وترك الباقية على ما هو دأبه في هذه التعليقات
وليته ترك هذا الوجه ايضا في ستر الخفاء مع اخواته لئلا ينصير فضيحته له ايضا
ففيه ان لزوم كون الموجود الى التعليمي موقوفا على اعتبار المادة على تقدير كون التعليمي
هو المقدار في المادة اي محذور يتصور فيه ولو قيل لعله يختل انه على هذا يكون
البحث عن التعليمي بحثا طبيعيا اذ يصدق عليه ان يروجد الموجود محتاج الى ان
يصير الموجود طبيعيا ففيه ان موضوع الطبيعي ليس هو الجسم الطبيعي فقط بل
لا بد من اعتبار حيثية الحركة والسكون ولا اقل من اعتبار القوة وظاهر ان عروض
المقدار للجسم لا يحتاج الى اعتبار قوة اصلا فافهم   في الدلالة على الموجود و
الشيء واقسامهما الاول وما يكون فيه تنبيه على الغرض قال غياث الحكماء لعله اراد
بالدلالة الاشارة الى وجه تنبيه البداهة وشيئا من احواله ولم يرد ايراد لفظ
دال على الموجود فانه بديهي كما توهم فاورد ان هذا الاحتياج الى فصل وعرض بالغرض
الى نفسه واعراض اشار اليها في الفصول السابقة التي منها ما تقدم في تحصيل الموضوع

وانه بديهي انتهى ونوقش فيه بان الغرض ما قيل وهو تعيين موضوع العلم بالتمام
وانيته لا من جهة الادراك بل بعقول شارح اوجه انتهى ولا يبعد ان يكون
الغرض من الغرض نفس هذه الدلالة التي ذكرها فيكون حاصل المعنى ان الفصل
في الدلالة على الموجود والشيء وامثالهما الاول من الوجوب والامكان نحو
يكون منبها على هذه المعاني لا تعريفا حقيقيا لها حتى انها بديهية لا يمكن تعريفها
لا يتوقف انه لم يذكر منبها ايضا على هذه المعاني لان ما ذكره من التعريفات العقلي والتنبيه
كله تنبيه على هذه المعاني كما يعترف به ولئن لم يكن تعريفا حقيقيا باخطارها في
بالبال متعلق بيحاول اي يحاول التعريف بهذا النحو او حال من التعريف بل من ضمير
المستتر في يحاول ومتعلقه منبه ونحوه وتطلب التعريف مع البال عن الحقيقة في
ضمنه او تفهيم ما يدل به عطف على اخطارها وحاله حاله وربما كان ذلك
باشياء اخرى في انفسها اخفى لاجمال عبارة كما ان المشهور في توجيه هذا وجهان
احدهما هو الذي اشار اليه المحقق في شرح الاشارات معتذرا عن تعريف الخبر
بالصدق والكذب حيث قال الحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية
للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي او ورد لتفسير الاسم وتعيين معناه من بين
ساير التركيبات فلا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما
يكون مبهما في بعض المواضع لغيره ويكون ما يشتمل عليه من الاعراض الذاتية
الغنية عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فارادة
الاشارة الى تعيين ذلك الشيء مما يتخلص ويتجرد عن الالتباس وانما يكون دورا
لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج
الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد
وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكن ان نقول انا نعني بالتركيب الخبري

التركيب

التركيب الذي يحتمل الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان
يمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون
دورا وصاحب المحاكمات بعد التغيير عما ذكره الشارح بعبارات اخرى قال والحاصل
ان معنى الخبر له اعتباران الاول من حيث هو هو والثاني من حيث انه مدلول
الخبر فمعرفة الصدق والكذب موقوفة على معرفة معنى الخبر من حيث هو هو
ومعنى الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق والكذب
فلا دور وهذا كما ان العقل علم معاني منها الحيوان واردنا تعيينه و
تمييزه من بين تلك المعاني فنقول ذلك الذي هو الجنس للانسان لم نرد به كاهو
عينا معناه ولا يتوهم انه تعريف دوري من حيث ان معرفة الانسان موقوفة
عليه انتهى كلامهما بعبارتهما واقول الحاصل لما قرر من الحاصل اما اولا فلان
في يكون المعرف حقيقة هو اللفظ دون المعنى ولم يكن التعريف تعريفا للمعنى
ولا رسما بل تصويرا لان اللفظ موضوع لاي معنى من المعاني المعلومة ولو
كان مراد المحقق هذا لما اطنب وكفاه ان يقول انه تعريف لفظي بل في كلامه
عبارات صريحة في ان المراد تعريف المعنى دون اللفظ واما ثانيا فلان ما ذكره
ان معنى الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق و
الكذب وفي التعريف الاول ايضا بحث ومناقشة واما ثالثا فلان مثاله وتمثيله
غير مطابق ولا موافق لتعريف اللفظ كما لا يخفى ثم اقول في كلام المحقق
ابحاث منها ان المعرف يجب ان يكون قبل التعريف معلوما بالوجه لاشتراكه مع غيره
فاين الاشتباه والالتباس ومنها قوله انه كما ان في التصديقات مبادي
اولية تصدق بها لذواتها لا لغيرها ويكون التصديق لغيرها بسببها واذا
لم تخطر بالبال بواسطة اللفظ الدال عليها او غيرها لم يمكن تحصيل العلم بما يتوقف

على تلك المبادي ولئن لم يكن يعلمها المشار اليه بالاحضار بالبال من قبيل افادة
العلم المجهول بل من قبيل التنبيه على معقود البال وقد يكون هذا التنبيه بامور
هي اخفى من المنبه عليها باعتبار النفس مثل لزوم نتيجة على لزوم الكبريات المساوية
لشيء واحد مثلا ورتبة في الشكل الاول من الاصول لكون تلك المقدمة مستقلة
في اثباته وتلك الامور ولئن كانت باعتبار انفسها اخفى فهي اوضح باعتبار
التنبيه عليها والالتفات اليها كما في التصورات مثل ذلك ومحصل ان المبادي
الاول تصورية او تصديقية لئن كان حصول العلم بها سببا لحصول العلم بما
يتوقف عليها لكنها قد يصير التفات النفس الى ما يتوقف عليها ونذكرها سببا
للالتفات الى تلك المبادي وتذكرها ولا دور مثاله في التصديقات ما مر و
في التصورات السابقة على الحيوان كقولك ما هو جنس للانسان فهذان بهما المعقولان
وكان الثاني اخذ من الاول ويرد عليه مع ما لا يرد عليه والنظر الصحيح يريك
ان كلا من الوجهين غير خال عن وجوه من الخلل ولعل الشيخ لم يرد شيئا منهما
والاشبه انه اراد ما اوردنا واشرنا اليه في التعديل انتهى وههنا الجواب الاخر
لئن قول المحقق الغنية عن التعريف لا معنى له في هذا المقام اذ الاعراض الذاتية
اذا كانت غنية عن التعريف فلا حاجة الى الاعتذار في التعريف المعروف
بها لانه صحيح قطعا سواء فرض انه واضح بحسب ماهيته وقد حصل الالتباس فيه
في بعض المواضع كما فرضه المحقق اولا اذ الظاهر انه اذا كان شيء نظريا وكان
له عارض بديهي يصح تعريفه به تعريفا رسميا وايضا قوله ما يشتمل عليه لا
يلايمه لان الاعراض الذاتية اذا كانت مشتملة على المعروض كانت معرفتها
موقوفة عليه مع انه يصرح آخرا بان حد الصدق والكذب مشتمل على الخبر
الا ان يتكلف ويحمل الغنية عن التعريف على عدم حصول الالتباس فيه على

ما يرد عليه و

مانع المعروض او يقال مراده بالعرض الذاتي في هذا المقام ليس هو الصدق و الكذب
بل ما يشتمل حد الصدق والكذب عليه لانه ايضا عرض ذاتي للخبر وهو غني عن
التعريف وعلى الاول يندفع الايرادان جميعا وعلى الثاني الثاني فقط و
ثانيهما ان قوله وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان
بذلك الشيء لا وجه له لانه اذا كان كذلك فالحاجة الى الاعتذار والكلام انما
هو في ان الصدق والكذب معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر والاعتذار
انما هو لذلك فعلى التقدير عدم افتقارهما الى الخبر كان الجواب هو هذا الا الاعتذار
الذي ذكره مع ... وبالجملة كلامه في غاية التشويش والبيان المنقح ان يقال
ان الصدق والكذب ولئن كان معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر ولا يصح التعريف
الخبر بهما لكن ليس المراد في هذا المقام تعريف الخبر بل الخبر ماهيته وهو النوع الحاصل
من التركيب معرفته بديهية لكن قد وقع ههنا اشتباه من حيث ان ما يبحث
عنه المنطقيون اي نوع من انواع التراكيب فنبه عليه واشار اليه بانه
النوع الذي يشتمل تعريف الصدق والكذب عليه او انه النوع الذي يتصف
بالصدق والكذب ونحوهما وعلى هذا لا دور اصلا كما انا عرفنا معنى الحيوان
اما بديهية او بالكسب وعرفنا الانسان بانه حيوان ناطق والنوع اذا عرفنا
الذي ايضا ونعلم ان احدا من الذي والحيوان جنس مثلا والآخر نوع ولكن
لا ندري ان الجنس ايهما فاذا اشار احد الى الحيوان وقال ان الجنس هو الذي
عرفت الانسان به لم يكن فيه فساد اصلا ولا يجوز ان يتوقف الحيوان
بالانسان الذي يكون معرفته موقوفة عليه ولا يخفى ان في الصورتين اللتين
فرضنا بهما ما وقع في التعريف عرض ذاتي حقيقة اذ الواقع في تعريف
الصدق والكذب عرض ذاتي لنوع الخبر وكذا الواقع في تعريف الانسان

وهو ذاتي للحيوان لكن ليس المعتبر في المقام معرفة الخبر والجهل به بل المراد
تميزه بما هو هو من بين سائر المعاني الحاصلة في الذهن والاشارة اليها و
ايضا على ما فرضنا ليس التعريف التعريف اللفظي المصطلح اذ لا لفظ
يعتبر في التعريف فيما فرضنا ولئن كان مشاركا له في ان التعريف
فيهما يحصل للاشارة الى معنى حاصل في الذهن وتميزه من بين سائر المعاني
الحاصلة فيه لا لان يحصل بسببه في الذهن امر غير حاصل والغرض في التعريف
اللفظي المتعارف اما التصديق بان اللفظ موضوع لهذا المعنى او تصور
المعنى واخطاره بالبال على انه مراد من اللفظ وحيث فرضنا الغرض اما
التصديق بان ما يبحث عنه المنطقيون هو هذا المعنى ولئن اريد به هذا
المعنى او تصور المعنى او اخطارهما بالبال من حيث انها مبحوث عنه للمنطقي
وحينئذ فالتحقيق ان ما اورده غياث الحكماء اولا على المحاكم لا ورود له
لانك قد عرفت ان الغرض الذي قصده المحقق ليس تعريفا لفظيا حقيقة
لكنه مشارك له في المعنى الذي ذكرنا فالمحاكم ت ح و اورد الكلام اولا
في صورة التعريف اللفظي الحقيقي وثانيا في صورة اخرى اشتراكا بان حكمهما
واحد وعلى هذا الايراد وعليه نظر الى اصل المعتمد وانما الايراد منشأه
الوقوف على الظاهر وعدم التدبر في اطراف الكلام ولعل وجه ان المحقق
لم يجعل ما هو بصدده من قبيل التعريف اللفظي الحقيقي انه ظن ان لفظ الخبر
معناه معلوم وايضا المأخوذ في تعريف الصدق والكذب على ما هو المتعارف
هو هذا اللفظ اذ يقولون ان الصدق مطابقة الخبر للواقع فلا يصح ان
جعل التعريف تعريفا لفظيا للخبر ورد الغبار لئن ما اورده ايضا فاسد اذ مراد
المحاكم التوقف بحسب الغرض اذ الغرض كاف في المعتمد او اراد بالتوقف

حصوله

الصدق

حصوله منه او اراد التوقف بحسب هذا التعريف المفروض اي اذا فرض ان
والكذب عرفا بالمهية الخبر ثم فرض ان لفظ الخبر عرفت بها فكل منهما متوقف
على الآخر بحسب هذا التعريف المفروض ولئن كان يجاز ان يعرف كل منهما بوجه
آخر وعلى التقديرين لا وجه لمنع التوقف اصلا وخامسها ان ما اورده ثالثا
بط ايضا لما قررنا انه جمع بين التعريف اللفظي المتعارف والنحو الآخر الذي
اورده المحقق للغرض المذكور فلا ايراد عليه اصلا من جهة عدم المطابقة بين
المثال والممثل وسادسها ان ما اورده على المحقق لا ورود له اذ بعد ما عرفت
ان مراد المحقق ما ذا نعقل ان ما يراد بتعريفه وتميزه من بين المعاني معلوم بوجه
لا يشاركه غيره في الواقع لكن لا يتميز في نظرنا اذ ما يبحث عنه المنطقيون من
انواع التراكيب وما هو من بين المعاني المتصورة المفروضة منحصر في
الواقع في الخبر والحيوان ولا يشاركه غيره لكنا لا نعلمه بعينه ولو كان مراده
انه لا بد ان يكون المعرف معلوما بوجه لا يشاركه غيره في نظرنا ففساده اظهر
من ان يخفى هذا مع ان ما ذكره من لزوم كون المعرف معلوما بوجه مختص انما هو
في التعريف الحقيقي لا هذا ايضا وفي كلام الفاضل الثاني اشتباه لكن لا حاصل
في التعرض له ثم ان مراد الشيخ هنا يمكن ان يكون التعريف اللفظي المتعارف
او ما ذكره المحقق او ما يشملها والاجزاء اولى ويمكن ان يكون قوله العبارة ها
اشارة الى ما يرجح الى التعريف اللفظي وعلة ما ليس غيره مما ذكره المحقق او وجه
آخر مثل ان يقال لعل ما هو اخفى صار عنده قوم بسبب تداول هذا المعنى عندهم
بجهة ما اعرف مما هو اعرف في نفسه وعند الجمهور ونحو ذلك ثم ان الامام
وجه تعريف الخبر بالصدق والكذب بوجه غير ما ذكره المحقق وهو ان الشيء
ربما كان اخفى من غيره من وجه واعرف منه من وجه آخر وعند ذلك يصح التعريف

كل منهما بالآخر وعند ذلك يقول الناس فقد جرت عادتهم انهم يقولون في بعض الاقوال
القائلة صدقت او كذبت ولا يقولون ذلك في كل الاقوال وفي يعرف الخبر
بانه الذي جرت عادة الناس بان يقولوا لقائله صدقت او كذبت فلا
يكون تعريف الخبر بحقيقة الصدق والكذب بل بما جرت العادة باستعمال هذين
اللفظين فيه انتهى كلامه بعبارته وهذا ايضا ليس ببعيد ولعله ايضا داخل في
كلام الشيخ ههنا   تنبيه النص على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد
اعلم انه وقع النزاع في ان التعريف اللفظي هل هو من المطالب التصديقية بان يكون
الغرض منه التصديق بان لفظ كذا موضوع لمعنى الفلاني او من المطالب التصورية
بان يكون المطلوب اخطار المعنى بالبال واحضاره لا حصوله اذ المفروض حصوله بدونه
وقد اورد القائلون بالاول على القائلين بالثاني بانه قد يكون المعنى مخطوطا بالبال
حاضرا عنده ومع ذلك يحتاج الى التعريف اللفظي وهو ظ فظهر ان المقصود منه ليس
الاخطار والاحضار والا لزم تحصيل الحاصل والشيخ اختار المذهب الثاني كما
هو الظاهر من قوله اخطار ذلك المعنى بالبال وهو الظ بحسب الواقع ايضا اذ نعلم
انه عند سماعنا قول القائل قلت غضنفر اذا لم يكن الغضنفر معلوما لنا و
نسأل عنه لم يكن غرضنا حصول التصديق بان هذه اللفظة موضوعة لها اي شي بل غرضنا
ان نعلم ان الشي الذي قيل انه اي شي كما يحكم به الوجدان وانكاره مكابرة وانما التصديق
المذكور غرض لغوي يحصل من صناعة اللغة ولعله اراد دفع ما اورد عليه حيث قيد
بقوله من حيث انه هو المراد وحاصل الدفع ان الغرض ليس مجرد الاخطار بالبال
حتى يرد ان الصورة المذكورة يلزم تحصيل الحاصل بل اخطاره بالبال من حيث انه المراد
في المقام ولا شك ان قبل التعريف ليس اخطاره بالبال بهذه الحيثية بل اخطاره بالبال
فقط وبهذا اندفع الايراد فافهم   وما وله الاشيا بان تكون مقصورة لا لغيرها

لما كان بداهة الوجود وبداهته الكنه فيها بهذا البيان الشهير فلا مجال للمناقشة
عليه وقد قيل لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولي التصور وذلك
الشي لابد ان يكون اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هو العين الوجود وما يجري
مجراه لكونها عامة فالوجود اولي التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ينبغي
الاكتفاء ههنا على هذا القدر بل يجب ان يتحقق الحكم في هذا المقام ان هنا امور ثلثة الاول
ان الوجود اولي التصور الثاني انه يمتنع تعريفه الثالث انه اول الاوائل في
التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما بيان الاول فذكروا
فيه وجهين الاول ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفي والاثبات علم بديهي اولي والتصديق
مسبوق بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق في التصور
على الاولي اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولي الثاني ان علم كل
احد انه موجود وذاته غير مكتسب وهو متضمن للوجود المطلق فعلم بالوجود المطلق
سابق على العلم بوجوده والسابق على الاولي اولى بان يكون اوليا ولنا في هذا
المقام خوض في عرفان الوجود وليس ههنا موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع
تعريف الوجود فبانه لو امكن تعريفه فهو اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر
خارج عنه والاول ظاهر البطلان وهو كون الشي معلوما قبل كونه معلوما وكذا الثاني
لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات او بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان
الشي جزءا من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج الشي الى مثله وان لم يكن وجودات
فعند اجتماعها ان لم يحدث صفة الوجود او لا يحدث فان لم يحدث كان الوجود عبارة
عن الامور العدمية وان حدث لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع متقدما عليه
اما فاعلا او قابلا له فيكون التعريف بالذاتي تعريفا بالخارج عنه واما التعريف
بلوازمه فهو ايضا باطل لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصافه بالوجود.

لم يكن ذلك معروفاً له والاتصاف فرع ثبوت ضرب من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف
للشيء فيلزم تعريف المطلق بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان الثالث و
هو ان الوجود اول الاوايل في التعقل فذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفة
لكل شيء عبارة عن حصوله لنا وفي ضمنه مطلق الحصول فمطلق الحصول اقدم واعرف
من حصول كذا وحصول ذاك والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجداني والمنازع
مكابر اشهى وفيه ابحاث احدها ان قوله وذلك الشيء لا محة اعرف الاشياء واسطها
والمهام نعم يلزم ان يكون مباحث الامور العامة امر بديهي اذ لو كان جميعها
كسبياً لما امكن الكسب بها اذ الامور الخاصة لا تصلح معرفة لها بناء على اشتراط
المساواة في التعريف ولعل مراده انه لو فرض ان العلوم الكسبية كلها سلسلة
واحدة فلا بد ان ينتهي تلك السلسلة الواحدة الى اعرف الاشياء والسطها وعمها
وهو ظ ثانيها انه بعد ما اقام البرهان على بداهة الوجود كيف يقول انه لا ينبغي الاكتفاء
بهذا القدر بل يجب ان يبين وجوابه ان ما ذكره ليس برهاناً اذ غاية ما يلزم منه ان يكون
على الفرض الذي ذكرنا منتهى سلسلة الاكتساب امراً عاماً واما انه الوجود فلا و
مع قطع النظر عن الفرض فغايته ما يلزم ان يكون في الامور العامة امر بديهي واما
انه الوجود فلا فنظر القايل الى عدم تمامية ما ذكره لهذا الوجه الذي ذكرنا فلذا حكم
بانه يجب بيان هذا الامر ولا ينبغي الاكتفاء بما ذكر لعدم تماميته ثالثها انه قد عرفت
ان بداهة الوجود بديهية ولا حاجة لها الى دليل كالحكم به الوجدان وقيل ان الذي
اللذين ذكرهما وكذا سائر الادلة التي ذكروها اتى مقدمة من مقدماتهما اجلى من بداهة
الوجود مثل بداهة التصديق بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اجلى
من بداهة النفي والاثبات ولا اقل ان شيء مرتبة منه وكذا كونه اول الاوايل في التصورات
اتيه بديهي كالحكم به الوجدان وبذلك يعلم امتناع تعريفه بعضهم هنا والكلام على الدليلين

نفى واثباتاً مشهور في كتب القوم ولا حاجة الى التعرض له رابعها ان قوله فعند
اما ان يحدث صفة الوجود له اما ان يراد به انه عند اجتماعهما اما ان يحدث امر هو
الوجود او لا يحدث او يراد ان عند اجتماعهما يحدث صفة الوجود لهما اولا و
هو الظاهر من العبارة فعلى الاول نقول انه يحدث الوجود وعند اجتماعهما فهو المجموع
من حيث المجموع ولا يلزم منه خلاف في شيء وكون التعريف بالذاتية تعريفاً بالذات
وهو ظ وعلى الثاني نقول انا نختار انه عند اجتماعهما لا يحدث صفة الوجود لهما ولا
محذور فيه اذ كون حقيقة الوجود عبارة عن اشياء لا يكون موصوف الوجود اي فساد
فيه ثم ان كان ولا بد ان يكون الوجود موجوداً فنقول ان الوجود يعرض نفسه او اجزاءه
جميعاً ولا محذور لجواز عروض الشيء لنفسه ولجزئه كما قرره ولئن لم يكن لا بد من
ان يكون الوجود امراً اعتبارياً فالامر فيه اظهر خامسها انا لا نم قوله لانا ما لم نعرف
وجود ذلك اللازم لم اذ لا يلزم في التعريف الرسمي ان يعلم الاتصاف بل يكفي فيه
حصول الاتصاف في الواقع سلمنا لكن الاتصاف وجود باشتراك اللفظ سلمنا الاشتراك
المعنوي لكنه نوع مباين للوجود بنفسه ولعل الوجود بنفسه الذي هو المعرف عرف بالوجود
الرابطي المباين له ولا محذور الا بان يكون نفس المباين معرفاً فانه لا يجوز بل يكون
المعرف شيئاً آخر واحد ولو فرض الكلام في الوجود المطلق الشامل للرابطي وغيره
فغاية الامر لزوم تعريف الاعم بالاخص ولا فساد فيه الا بالشرطين المشهورين
وهذه الكلمات دايرة بينهم سادسها ان قوله فمطلق الحصول اقدم واعرف
ثم اذ كون المعرفة عبارة عن الحصول لا يستلزم معرفة الحصول حتى يكون الحصول
اقدم واعرف فاعرف ولذلك ترى جماعة قبل اعلام ان قوماً كانوا يجحدون
جميع الاشياء وحتى الوجود ايضاً مما الشيء معناه ذلك وقد علمت بطلان ذلك
ووجوب انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يتبين الشيء الا بما هو اخفى

او يساويه في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للموجود بما الوجود
المطلق من حيث ان كل ما يوصف بالوجود يوجب كونه ما وصف موجودا
في نفسه وموجودا للموجود فذلك تعريف للشيء بما لا يعرف الا به فان الموجود
من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف به الوجود ومنهم من عرف
الوجود بانه الذي ينقسم الى القديم والحادث وهما لا يعرفان الا بالوجود ماخوذا
مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه انتهى ولا يخفى ما في قوله يوجب كونه ما وصف
به موجودا في نفسه اذ وجود الوصف ثم سوا سلم وجود الموصوف اولا
وكذا ما في قوله فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود لان
كون الوصف موجودا اما بنفسه او للوجود لا يستلزم ان يكون معرفته بعنوان
كونه موجودا بل اللازم معرفته فقط هذا مع ما عرفت من حال الوجود الرابط
فافهم   وههنا انه لكان ولابد ان مراده انا لا نم ان الموجود لابد ان يكون
فاعلا او منفعلا بل يجوز خلوه عنهما فلا يكون التعريف صحيحا ولو سلمنا انه
كك فلا شك انهما قسمان من الوجود والوجود اعرف منهما فكيف يعرف بهما ودعوى
الاعرفية اما مستندة الى البداهة ولا كلام فيه واما الى انهما قسمان منه وفي حينئذ
كلام اذ لا نم ان العام اعرف من الخاص مطلق   وانما اليه هذه الغاية لم يتضح
له ذلك الا بقياس لا غير اي لم يتضح له ان الوجود لابد ان يكون فاعلا او منفعلا و
لا يجوز خلوه عنهما الا بقياس وهذا لا حاجة له الى بيان اذ يعلم كل احد انه لا يعلم
بداهة ان الوجود لابد ان يكون فاعلا او منفعلا بل لابد له من دليل قيل ان من تتمة
الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق
الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتذكر هذا القائل ان الفاعلية لعينيت في الامور
التي يناله الحس ولم يتذكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فمن اي جنس من المحسوسات

وبابه

وبابه حاسة يتبع ادراكها والعجب منه ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول من هذا
العلم على ما في وما زعم حيث قال واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا
توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سبب الآخر فاذا لم يكن ادراك مطلق
السبب او المسبب بالحس فبان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل به كان اولى لان
العام من كل شيء اعرف من الخاص منه عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه الشيخ
في اوايل الطبيعيات انتهى ولا يخفى ان الاولى ان يدفع الكلام الذي اورده بعض
الناس بما ذكرنا في توجيه كلام الشيخ من ان مراده انه لم يتضح ان الوجود لا يكون
الا فاعلا او منفعلا الا بقياس لا ان الفاعلية والمنفعلية لا يثبت الا بقياس حتى يرد
ما اورده والفرق بينهما ظاهر واما دفعه بما دفعه القائل فيمكن ان يناقش فيه بان للعرف
ان يقول مرادي بالفاعل والمنفعل ما يتعارف العرف انه يفعل كذا او ينفعل عن كذا ولا
ان الفعل والانفعال العرفي يكون بديهيا محسوسا الا ترى ان الجمهور كلهم حتى الاشاعرة
القائلين بان الجميع من فعل الله تعالى يقولون ان زيدا يفعل كذا وعمرو انفعل عن كذا
والنار تحرق الحطب والثلج يبرد وغير ذلك نعم السببية والمسببية الحقيقيتين التي
ذكر الشيخ في الفصل الاول من هذه المقالة انهما ليست تدرك بالحس بل الحس يدرك
الموافاة فقط واما ما قال ان مدركهما اي حس فجوابه ان مدركهما الحس الذي يدرك
الموافاة فافهم   وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل الا في اعيان بالحكم به
فهذا ما قد يشك فيه بعض الفضلاء المعاصرين قائلا فيه نظر لان مفهوم الشيء ذاتيا لافراده
وقد نقول يجوز ان يكون الصحة والخبر وامثاله بداهية او مكتسبة من غير توقف على معرفة
معنى الشيء واقول تنظره قاصر فيه مقصور من وجوه منها ما اوما اليه من اعتبار معنى الذي
هو معنى الشيء ولان من التعريف لصحة الخبر يصلح ان يتوهم تصور الصحة بدون الشيء
مع انه ليس كذا ومنها انه يدل على ان هذه التوقفات لا تتصور بدون تصور الشيء و

ذلك فلا يعجز هذا الاحتمال ومنها لان عدم الذاتية لا يستلزم امكان التصور بدونها فان كثيرا من العرضيات ما يستلزم تصور افراده تصورها مثل الشيء ولا يخفى لان

وجه الاول فاسد لانه يوهم لان بناء النقض على ان التعريف للصحة ولا يلزم استعمال الكل فيه فذكر لان التعريف ليس للصحة بل التعريف للصحيح وح لا يصح لان الشيء لا يجب ان

يكون ماخوذا في تعريفه اذ لا بد من اخذه في تعريفه وهو بعض الشيء وهو توهم فاسد لان كلام الناظر وارد في المشتق ايضا اذ نقول لان الشيء ليس من ذاتيات هذه الاشياء

حتى يلزم ذكره في تعريفاتها بل من العرضيات فيجوز لان لا يذكر في تعريفاتها ولان المراد خصوص لفظ الشيء بل ما في الذي والامر وامثالها ايضا كذلك فلا تم انه لا بد لان يذكر

ما في تعريف الصحيح والخبر واما وجه الثانية فغير مناسب للمقام اذ غرض الشيخ بيان امتناع تعريف الشيء بما يصح عنه الخبر وعلى هذا لا يلزم ذلك غاية الامر لان يكون تعريف

الصحة ح بما ذكر غير صحيح ولا يجوز لان يعرف الشيء به ثم يعرف هو بشيء آخر غير التعريف المذكور ووجه الثالث ايضا في العف واذ الناظر المذكور لا بد على استلزام عدم

الذاتية امكان تصور الشيء بدونه حتى يتوجه لان كثيرا من العرضيات لا يمكن تصور المعروض بدونه بل قال انه ليس بذاتيا حتى يجب لان يذكر في تعريفه الحدي والا فهو

ايضا لا يجب لان يذكر في مطلق التعريف بل عرضي فيجوز لان لا يذكر في التعريف سواء كان حدا او رسما في فالايراد عليه بما ذكر غير متجه خارج عن الآداب والاولى لان يوجه

في دفع مناقشة الناظر لان الظاهر لان ليس للصحة والخبر تعريف لا يذكر فيه في العرف والعادة ما وامثالها وهو مستلزم للدور وهذا القدر كاف في المقام ولا يخفى

تكون كانك فلت لا هذا لانه وجه آخر غير ما ذكره اولا اذ الاول كان بناؤه على لان الشيء اومراد فه ماخوذ في تعريف الصحة والخبر الماخوذين في تعريف الشيء و

هذا ليس بناؤه على ذلك بل بناؤه على لان مفهوم الشيء هو الذي هو مستلزم للتعريف الشيء بنفسه

لان الذي هو بمعنى الشيء ولا يلتفت فيه الى الصحة والخبر ولا يخفى لان مثل المناقشة السابقة جار ههنا ايضا او نقول لا يلزم اخذ الذي في تعريف الشيء بل يجوز لان يبقى الشيء

صحيح الاخبار عنه ونحو ذلك و الجواب الجواب فنقل الى معنى الموجود و معنى الشيء لح قيل لما فرغ من بيان لان كلا من مفهومي الموجود والشيء ابدهي مستغن عن

التعريف ولكن كان لكل منهما الفاظ مترادفة حاول بيان انهما متغايران في المعنى ومتساويان في التحقق ليس احدهما اعم شاملا ولا من الآخر اما بيان الاول فبقوله

فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو الخ واما بيان الثاني فبقوله ولا يفارق لزوم معنى الموجود اه وحاصل ما علل به للاختلاف بينهما انه يصح لان يقال حقيقة كذا موجودة

ولا يصح لان يقال حقيقة كذا شيء وفي هذا التعليل نظر فان للمنازع لان يمنع عدم الصحة لان يقال حقيقة كذا شيء ويمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها او عكس الامر فان

الجمهور اعترفوا بان الحقيقة لا يقال حقيقة الا عند اقتران الوجود بها فيكون قولنا حقيقة كذا موجودة كانه يقال الماهية المتقررة بالوجود لها وجود واما التعليل في

عدم صحة لان يقال حقيقة كذا شيء لانه غير مجهول فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح لان يقال لان يكون مجهولا البتة فالبديهيات التي هي المبادي الاوليات صحيحة ولكن كانت

غير مجهولة انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الشيخ ما علل المغايرة بينهما بعدم صحة احد القولين وصحة الآخر بل بقول بعدم افادته وحشويته وافادة الآخر وعلى هذا لا يرد

ما اورده الناظر انه لا يمكن منع حشوية قولنا حقيقة كذا شيء وعدم افادته كما يحيل وقد اعترف القائل ايضا بذلك في آخر كلامه وكذا لا يمكن منع افادة قولنا حقيقة

كذا موجودة وما ذكره من لان الوجود ماخوذ في الحقيقة فغير سديد لان مراد الشيخ بالحقيقة ههنا ليس المعنى المصطلح منه بل المراد بها ما يراد بالماهية على انه قد قيل انها مستعملان

مترادفين ايضا ولو فرض عدم صحة استعمالها في هذا المعنى مع لان المجاز لا حجر فيه في امثال

هذه المواضع يبدل لفظ الحقيقة بالماهية ويتم التعليل واما ثانيا فلان قوله او كلي على الامر
لا مع ما عرفت من ان المراد بالحقيقة هو الماهية فيه ان انعكاس الامر اليه مفيد للمعلل
اذ به اليه يثبت المغايرة بينهما في المفهوم فان الكلام حقيقة هو بها هو هذا
قد يشبه علينا ما ذكرنا من ان مراده بالحقيقة هو الماهية وهو الذي ربما يسميه الوجود
الخاص ك قيل اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك
بين امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به الماهية
المخصوصة كماهية المثلث وماهية الانسان والحق ان الكلام الوجود وان اريد به مفهوم
عام مشترك وامور مخصوصة في الاعيان والاذهان يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك
الاسم فقط ثم الوجود مقول بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك فبعضها
اقوى وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها ليس باقدم والماهيات ليست
كك وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي شرحا اسامها انها انسان او فلك
او مثلث او غير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام وقسمة الموجود ليست قسمة
كقسمة الشيء الى اقسامه لكن اقسام الشيء معلومة الاسامي والخواص والحدود والرسوم وليس
كك اقسام الوجود والسبب في ذلك ان الحقائق الوجودات معان عينية لا صورة
لها كلية في الذهن حتى يوضع لها اسامي بخلاف اقسام الشيء فانها تكون ماهيات ومعان
كلية فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومضال الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية
مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في بيانه فان افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس
لها ولا فصل ولا هي ايضا معنونات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية
كما مر فكما ان الفرق حاصل بين ماهية المثلث ووجوده الخاص به فكذا الفرق
حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود واني لا يخفى ان حاصل ما ذهب اليه كما
صرح به في مواضع اخر ان الوجود امر محقق حاصل والماهيات امور اعتبارية تنتزع

منه وبحسب قوة الوجود وضعفه يختلف انتزاع الماهيات عنه فما كان اقوى واشد كان
انتزاع المعاني عنه اكثر سواء كان في الذهن او في الخارج وتلك الوجودات التي هي
امور محققة في العين او في الذهن هي المسماة بالوجودات الخاصة ولا يتصورها
الذهن بل انما يتصور الماهيات التي تنتزع منها ويعلم اسامي هذه الماهيات ولا يعلم
اسامي الوجودات لانه لم يتصورها بل انما يعرفها بالماهيات المنتزعة منها ويسميها
باسمها مثلا الوجود الذي ينتزع منه الانسان نسميه بالانسان وهكذا في الماهيات
الخاصة التي تنتزع من الوجودات تسمى افراد الشيء والوجودات المذكورة ليست
افرادا له بل انما هي افراد الوجود سواء اردنا بالوجود هذا المفهوم الاعتباري الذي
ندركه ونعلمه او الوجود الحقيقي الذي لا نعلمه لكن هذا المفهوم الاعتباري امر كلي
حقيقة وهذه الافراد افراد وجزئيات له لكن ليس ذاتيا لها والامر الآخر ليس
بكلي حقيقة اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات لكنه يشبه به هذا ما فهمنا من
كلامه وفيه امور احدها انه يلزم على هذا ان لا يمكن تصورنا للماهيات والمفهومات
ايضا بيانه ان المعنى الذي حصل في الذهن لما كان له وجود ذهني فلا محالة يكون
الامر المحقق اي حصل فرد خاص ذهني من الوجود وكان المعنى المذكور امرا انتزاعيا ينتزع
منه كالذي الحاصل في الخارج من الانسان مثلا هو الموجود حقيقة والانسان امر اعتباري
ينتزع منه فحينئذ نقول ان المعنى الذي ندركه من الوجود الذهني المذكور اما ان يكون ادراكه
بانتزاعه منه او يدرك من حيث كونه فيه لا بان ينتزع منه وعلى الاول يلزم ان
يحصل وجود ذهني آخر لان هذا المعنى المنتزع لما كان له حصول في الذهن فلا محالة
يكون حصول ذهني خاص محقق وهكذا الى غير النهاية وهو مع بطلانه بالكلية اذ
نعلم ضرورة انا عند تصورنا الشيء لا يحصل في ذهننا امور غير متناهية مستلزم لان
لا يحصل العلم بشيء بالاخرة وعلى الثاني مخالف للبداهة اذ المعاني التي في الوجودات

على هذا ان الامور مخلوطة لا تميز بينها وبينه وانما هي اعتبارات لم فلا يمكن ان
يدرك هذه الامور باعتبار انها غير بدون ان ينتزع منه ويجرد ويميز بعضها
عن بعض كيف ولا شك ان لكل وجود من تلك الوجودات لها اعتبارات وحالات
انتزاعية كثيرة فلو كان ادراكها بنحو حصول ذلك الوجود في الذهن يلزم ان
يدرك جميعها دفعة واحدة بداهة وليس كذلك بينها انه اذا كان الوجود في الذهن
حقيقة فلم لا يكون معلوما مع ان المعاني مع كونها امورا مخلوطة بالوجود ومن اعتبارات
وغير حاصلة في الذهن حقيقة تكون معلومة وهل هو الا تحكم محض فلو قيل ان
الوجودات لما كانت هويات جزئية لا يحصل العلم بها والمعاني لما كانت امورا
كلية يحصل بها العلم كما يشعر به كلامه فنقول اولا بداهة انه لا فرق بين الكلي والجزئي
في هذا المعنى وثانيا لا شك انا ندرك الجزئيات ايضا فهذه الجزئيات ان كانت هي
وجودات فقد ثبت ادراكنا للوجودات الخاصة وان كانت معاني فظهر ان المعنى
الجزئي ايضا يمكن ان يدرك فلا يصح الفرق بالوجه المذكور وثالثا انه على تقدير صحة ما ذكره
لا وجه لنفي كون الوجودات الخاصة من افراد الشيء بل الظاهر انه يق عليها انها شيء ايضا كما
يق عليها الوجود ثم لا يطلق على المهيات الوجود الا بران انه وقع في الاخبار عن المعصومين
سلام الله عليهم انه تعالى شيء لا كالاشياء مع انه تعالى محض الوجود الحقيقي عند هذا القائل
ثم قوله ثم الفرق بين الوجود والشيئية لطالب لا يخلو عن غرابة اذ الوجه الذي ذكره للفرق
على تقدير صحته في كمال الغموض والدقة ويحتاج الى انظار كثيرة وابحاث طويلة و
ما ذكره الشيخ في غاية السهولة والظهور فكيف يكون ما ذكره الشيخ تكلف لا حاجة
اليه بالنسبة الى ما ذكره واقرب الى ما منه ان يقال ان الحقيقة تمنع وجه الفرق
ان مطلق الحقيقة والشيء بمنزلة الامر الواحد من دون فرق بخلاف الحقيقة المخصوصة
فان بينها فرقا من حيث العموم والخصوص فلا محالة يكون الاول اقرب الى الاتحاد من الثاني

لا يمكن تصوره في نفسك انه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الآخر فهو انه راجع الى آ
لا لباب والمراد بذلك الشيء الآخر هو ب فافهم ولا يفارق لزوم معنى الموجود
اياه البتة ا رد لما ذهب اليه المعتزلة من ان الشيء اعم من الموجود والمعدوم الثابت
وهو القول المشهور بثبوت المعدومات اي الشيئية والثبوت عندهم امر واحد
واحد او هما متلازمان ولا يخفى ان هذا الحكم الذي ادعاه الشيخ بديهي اذ لا فرق
بين الحصول والثبوت والوجود وكذا الشيئية وان كان مغايرا للوجود لكن
ثبوتها لامر لا ينفك عن ثبوت الوجود له وهذا هو مراد الشيخ من قوله ولا يفارق
لزوم معنى الوجود اياه لا ان الوجود لا يفارق الشيء بل ثبوت الشيئية لا يفارق ثبوت
الوجود فالشيء الذي يفارقه الوجود كما لا يثبت له الوجود لا يثبت له الشيئية ايضا
قيل ومنهم من احتج على كون الشيئية اعم بان الشيئية تعم الوجود والمهية التي يعرض
لها الوجود فهي اعم منهما وقد علم رده بان الوجود يق على المهية المحضة المجردة
على اعتبار الشيئية اللاحقة بها لانها وجود ولو في الذهن فهو اعم منها والحق
ان كلا منهما اعم اعتبارا من الآخر بوجه وليس شيء منهما اعم مطلقا ولا من الآخر وانما
الكلام في المقام الثاني انتهى ولا يخفى ان في الاحتجاج خلطا بين الشيئية والشيء
والوجود والموجود اما اولا فلان المراد بقوله ان الشيئية تعم الوجود والمهية
ان كان المراد به ان الشيئية واخواتها تصدق على الوجود والمهية فهو باطل اذ الشيئية
لا تصدق على شيء منهما وان اريد انها تعرض لهما فالوجود ايضا يعرض لهما اذ الوجود
ايضا يكون موجودا ولا اقل في الذهن وان اريد نفس الشيء ففيه ان الشيء كما
يصدق على المهية والوجود فكذلك الموجود ايضا ولا بد من المناسبة بين الشيء و
الموجود والشيئية والوجود لا بين الشيئية والموجود او بين الشيء والوجود
وقد علم حال الاحتجاج الثاني ايضا ثم لا يخفى ان المهيات بنفسها مجردة عن اعتبار

الوجود افراد للشيء وليست بافراد للموجود لكن هذا الايهام فيما هو المقصود اذ ليس المراد
ان ما هو من افراد الشيء هو من افراد الموجود بل ان ما يثبت له الشيء يثبت له الموجود
كما قررنا والمهية مجردة عن اعتبار الوجود ولئن كانت من افراد الشيء لكن لا يثبت
لها الشيء بدون اعتبار الوجود كما لا يثبت لها الموجود ولعل مراد القائل بقوله وكل
ان كلا منهما الخ هذا الذي ذكرنا آخرا والا فظاهره لا يخ عن شيء كما لا يخفى
فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن لا فقد علمت ان النزاع الذي ههنا هو بعينه النزاع
في ثبوت المعدومات فلذا ادعى الشيخ بهذه العبارة ولكن مع ذلك كان
باطلا حاصل ما ذكر ان ما يق ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق لان ما يخبر عنه يثبت له
الشيئية البتة لان ما يخبر عنه يكون في الذهن فيثبت له الشيئية لكن قولهم ان
الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق اي على سبيل اطلاق القول بالمعدوم من غير
تقييده لا مع التقييد بالاطلاق اي المعدوم المطلق اذ على هذا السبيل الترديد
الذي ذكره امر يحتاج ان ينظر فيه فان ارادوا بالشيء اي ما يثبت له الشيئية يجوز
ان يكون معدوما في الخارج فهو صحيح اذ يجوز ان يثبت له الشيئية في الذهن و يكون
معدوما في الخارج ثم لو اريد ان ما يثبت له الشيئية في الخارج لانه يكون معدوما
في الخارج فهو باطل ولئن ارادوا انه يجوز ان يكون معدوما فهو باطل قطعا
وما يخبر عنه حاضر البتة ولا كان معلوما الا على انه ما لا يخبر عنه والمستثنى كان
راجعا الى المعدوم المطلق وفي تشكيل الامر في الاستثناء الذي ذكره في العلم من قوله
الا على انه متصور في النفس فقط اذ على تقدير كونه متصورا في النفس لا يكون
معدوما مطلقا وكذا ما ذكره في الخبر السلبي واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد حصل
له وجود بوجه ما في الذهن اذ على هذا ايضا لا يكون معدوما مطلقا الا ان يحمل
الكلام على الاستثناء المنقطع وما هو بمنزلته ولا يخ عن البعد او يق ان الضمير في

[illegible]

راجعا الى مطلق المعدوم لا المعدوم المطلق وهذا ايضا بعيد والاوجه ان يحمل
الضمير ان راجعين الى المعدوم المطلق كما هو الظ ويق ان الاستثناء منقطع و
كذا ما هو بمنزلته بيانه ان المراد بالمعدوم المطلق الذي فرض معلوما ان المفهوم
الذي في الذهن وكذا المخبر عنه بل الذي هنا المفهوم وحاصله في اصل الكلام ان المعدوم
المطلق لا يكون معلوما الا باعتبار انه يوجد وجه في الذهن كما اذا تعقلنا
مفهوم شريك الباري وجعلناه آلة لملاحظة افراده التي هي معدومة مطلقا او تعقلنا
مفهوم اجتماع النقيضين وجعلناه آلة كذلك فالمعدوم المطلق الذي هو افرادهما
صح انه معلوم لنا لكن بالعرض وليس ايضا هذه الصورة التي في ذهننا من شيء الا انه
من خارج حتى يلزم ان يكون في الخارج شيء لا يكون موجودا فيلزم ان يكون الشيء معدوما
مطلقا على ما زعموه لان المعلوم بالعرض الذي هو الافراد وهي معدومة مطلقا لا شيئية
لها اصلا لا في الذهن ولا في الخارج والمعلوم بالذات الذي هو العنوان فهو ولئن
كان شيئا في الذهن فهو موجود ايضا فيه وكذا الحال في الاخبار فنقول اذا اخبرنا
عن المعدوم المطلق نجعل مفهومه آلة لملاحظته كمفهوم شريك الباري او اجتماع النقيضين
في المفهوم مخبر عنه بالذات والفرد بالعرض وليس هذا المفهوم من شيء الا شيء من خارج
فالفرد الذي هو المخبر عنه بالعرض والمعدوم المطلق كما لا وجود له اصلا فكذلك لا شيئية
له ايضا لا في الذهن ولا في الخارج والمفهوم الذي هو المخبر عنه بالذات فهو كما انه
شيء في الذهن فكذلك موجود فيه ايضا وبذلك ظهر اندفاع شبهتهم من طريق الخبر و
العلم بان المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شيء اولئن المعدوم معلوم وكل معلوم
شيء وتفصيله ان مرادهم بالمعدوم ان كان هو المعدوم في الخارج فلا ينفعهم
اصلا ولئن كان هو المعدوم المطلق فان ارادوا بالمخبر عنه والمعلوم المخبر عنه
والمعلوم بالذات فلا نم الصغرى في القياسين ولئن ارادوا به المخبر عنه والمعلوم

[illegible]

بالعرض فالصغرى مسلم لكن نمنع الكبرى فيهما   اما الجز فلان الجز يكون ذاتيا لما حكم
بان المعدوم المطلق لا يكون مخبرا عنه بخبر ولا يكون معلوما ونبين طريق العلم به على وجهين
لما بيان الجز وقال الشيخ الخبر اي بالذات انما هو عن شي متحقق في الذهن وهو كالة الشيئين
لكن له الوجود واما المعدوم المطلق فلا يكون عنه الخبر الايجابي اصلا واما الخبر السلبي
فهو وان كان يكون عنه خبر لكن يحصل مفهوم حاصل في الذهن اذ لا ملاحظة والخبر عنه
بالسلب بالعرض وهذا المفهوم ليس هو شي الا شي ثابت في الخارج فلا يلزم ايضا تحقق
الشيئية بدون الوجود لان المخبر عنه بالذات شي وموجود والمخبر عنه بالعرض
لا موجود ولا شي   والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب قال في حاشية المحاكمات
ولبعض اجلة المعاصرين ليست اجل من القاصرين في المرام كلام كان ينبغي به و
يدعى انه ما سبقه احد في ايراده وتقريره ولا بأس في ايراده وايراد ما يرد عليه و
تحقيقه فنقول قال ان الشيخ في الشفاء ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب
ويرد عليه انه لا فرق بين الايجاب والسلب في امتناع الاخبار بهما عن المعدوم المطلق
انما الفرق بينهما في ان صدق الايجاب ينافي كون الموضوع معدوما مطلقا بخلاف
صدق السلب والكلام في نفس الاخبار صادقا كان او كاذبا فلا فائدة في الفصل
بينهما ثم قال ويمكن التفصي بان المراد بالاخبار هو التصديق والتصديق الايجابي على
المعدوم المطلق اظهر استحالة لان استدعا صدق الايجاب وجود الموضوع ضروري
فلا يتاتى من احد هذا التصديق بخلاف التصديق السلبي فانه قد يتوهم جوازه بنا
على صدق السلب بانتفاء الموضوع فلذلك فرق بينهما ثم قال في حاشية المحاكمات بعد نقل
آخر طويل الذيل من ذلك البعض واقول اولا ان ايراده الذي اورده اولا على كلام
الشيخ غير وارد وانما هو ايراد على سوء فهم المراد فما اورده من الايراد مردود
اما اولا فلانه ليس في العبارة شي من الدلالة على صحة الحكم بالسلب بل من فهم الكلام

عن العرض والمرام وهو انه اشار اولا الى امتناع الاخبار بالايجاب ثم نبه على ان الذي
يتراأى من الاخبار بالسلب ليس بالحقيقة اخبارا عن المعدوم المطلق على ما يستطلع على
تحقيق حقيقته واما ثانيا فلانه لو سلم ان الامر على ما اوهم او توهم فحكمه بعدم
الفرق لعدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وعدم الشعور بان المخبر عنه هو
الثاني بما هو ثاني دون الاول بما هو اول ولان الموضوع قد يراد به الثاني وهو
الفرد وهو المراد بالموضوع غالبا على ما اشتهر من ان المراد بالموضوع الافراد و
قد يراد به نادرا الموضوع في الذكر وهو العنوان وظاهر ان صحة الايجاب الذي مفهومه
الاخبار عن ثبوت شي للفرد العنوان يستلزم ثبوت ذلك الفرد وصحة السلب الذي
مؤداه عدم امر للفرد العنوان لا يستلزم ثبوت ذلك الفرد اذ عند عدمه يصح ذلك
السلب بجلالة لا اخبار عن المخبر عنه بحسب انه العنوان وحيث يصح ان الموضوع مخبر عنه
توهم انه العنوان فايراده مبني على وهم ومبني على سوء فهم المراد وما اورده
من التفصي بعض مما هو فاسد ويرد عليه ما لا يمكن التفصي عنه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان
ايراده الاول مردود اذ ليس مراد ذلك البعض ان الشيخ حكم بان الحكم على المعدوم المطلق
بالسلب صحيح حتى يرد عليه ما اورده بل مراده كما صرح به عبارته انه لا فرق بين الايجاب
والسلب في نفس الحكم وانما الفرق بينهما في صدقه والكلام ههنا في نفس الحكم فما
فصل الشيخ بينهما ونفى الاخبار الايجابي راسا واثبت الاخبار السلبي ووجهه بوجه
لا يكون مستلزما للفرق ومع انه كان الصواب على ما ذكرنا اجراء الكلام فيهما على نحو واحد
اما النفي راسا او الاثبات ثم التوجيه وهو ظاهر فان كان مراد الشيخ في الحكم الآن
السلب لما كان يتراأى فيه انه يصح الاخبار به عن المعدوم المطلق على ما يشعر به
قوله على ان الذي يتراأى الخ دون الايجاب فلذا التعرض لتوجيه الامر في دون
الايجاب ففيه ان هذا التراأى ان كان باعتبار الحكم الكاذب فالامر مشترك بينهما

ولئن كان باعتبار امر آخر فلا بد من بيانه وبيانه انه لا يجري في الحكم الايجابي فانا نمنع ولا
القدح في المقامين الا ان يقال انه لا يتوهم صحة التصديق في الحكم الايجابي على المعدوم
المطلق دون السلبي فهو ما ذكره ذلك البعض من التفصي واما ثانيا فلان ايراده
الثاني ايضا مردود لان الفرق الذي ذكره بين المفهوم وما صدق عليه لا ينفع في
المقام اصلا لان هذا الفرق انما ينفع في صدق الحكم لا في نفسه وقد قرر ذلك البعض
لان الكلام في نفس الحكم لا في صدقه ولم يتعرض المجيب لذلك اصلا فظهر ان الغفلة من
ايهما وقع والصواب في دفع ايراد ذلك البعض ان يقال ليس كلام الشيخ في مطلق
الحكم بل في الحكم الصادق كما يدل عليه قوله فكيف يوجب على المعدوم شيئا آخر كما قاله
في هذا الدليل لانه صريح في ان المراد الحكم الصادق واذا كان الكلام في الحكم الصادق
فقط لان التفصيل الذي ذكره الشيخ حسن لا غبار عليه وكون كلام القوم في مطلق الحكم
وكفايته في مرامهم ليس بضار للشيخ لانه يقرر الكلام في الحكم الصادق ويوضحه
ويبينه ويدفع الاشكال عنه لانه الاصل والعمدة والمعتد به ومع ذلك يعلم حال
الكاذب ايضا بالمقايسة لان ما ذكره في الحكم السلبي جار في الكاذب مطلقا سواء كان
ايجابا او سلبا بل في الحكم الايجابي الصادق ايضا فعلى هذا يعلم الجواب في الحكم الايجابي
الصادق بوجهين فيكون افيد بخلاف ما اذا اقتصر على بيان مطلق الحكم واجرى فيه
التوجيه الذي ذكره في الحكم السلبي اذ على هذا لا يعلم التفصيل المذكور ولا يظهر هذا البيان
للحكم الايجابي الصادق ثم ما ذكره ذلك البعض من التفصي فهو وان كان بعيدا جدا
اذ ظاهر كلامهم ليس في التصديق ولا ابهام به في مطلق الخبر لانه يكفيهم وعلى تقدير
كون الكلام فيه ايضا ظهور استحالته في الايجاب بناء على الوجه الذي ذكره لا يخرج عن بعد
لكنه ليس بتلك المنزلة التي ذكرها المورد من انه نقيض على الذي لا يمكن التفصي عنه
والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب الخ قيل ان الكلي نقول ان هذا

منقوض

منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه وهو كشبهة المجهول المطلق
المشهور رد وجوابه بعينه كجوابها والقوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شيء
منها حاسما او يغني ونحن بفضل الله وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة
بما لا مزيد عليه ولا مرية فيه وملخص جوابه ههنا ان نقول ان قولنا المعدوم المطلق
لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق لا اشتغال فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن
افراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا
ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضايا الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه
على عنوان لا امر باطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا
لنفسه لكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر
عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق ينفي الاخبار عنه لعدم الاخبار عنه فاذن
هذا انما الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث موقوما مخبرا عنه اعتباران متناقضان
في الصدق على شيء لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فان الموجود والمعدوم متناقضان
في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع
فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جائز ان يكون موضوعا للموجود فهو في نفسه
معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين وفي هذا الخبر
وهذا الحكم ايضا اعتباران متناقضان ولكن اجتمعا من جهة الشايع فان صحة
الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه
القضية معدوم مطلق هو بعينه فرد للموجود وما يقال من ان المعدوم المطلق
لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون
العنوان موجودا فكما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكذا
ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه انتهى وانت خبير بانه لا محصل له اصلا

لمحل الذي ذكره ولا يرجع الى طائل الا ان يتكلف جدا او يرجع الى بعض من الاجوبة
التي ذكرها العموم فتدبر   نعم جعل الوجود الوجه فان الاذهان جبلت او نزرت في مقامه
لكن القضية السالبة تشارك الموجبة في استدعاء الموضوع من جهة مطلق الحكم
اذ لابد فيه من تصور الموضوع والذي يتحقق من ان موضوع الموجبة اخص من موضوع
السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساوقة بينهما في استدعاء الوجود من
جهات اخر كان لخصوص الحكم الايجابي اقتضاء آخر لوجود الموضوع لا يكون هذا
الاقتضاء في الحكم السلبي اذ سلب الشيء عن المعدوم جائز واما ايجاب الشيء للمعدوم
فهو محال فمن هذه الجهة يقتضي الايجاب وجود الموضوع دون السلب واما من
جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء وجود الموضوع وفي المحصورات
خاصة تقتضيان جميعا وذلك من جهة عقد الوضع فيها الذي هو بمنزلة حكم ايجابي
بخلاف الشخصيات والطبيعيات انتهى ولا يخفى ما في قوله وفي المحصورات خاصة
تقتضيان جميعا ذلك الا من السهو لان عقد الوضع ولئن كان بمنزلة الحكم الايجابي
لكن شرط ان صدق الحكم على ما ثبت له الالف بسلب الباء عنه لا يقتضي وجود ما ثبت
له الالف بل على تقدير عدمه يصدق ذلك الحكم فتثبت   لان قولنا هو مقتضى
اشارة الى ان هو الذي في قولنا آ هو ب فان قلت ذكر هو اذا صار معناها
في النفس بالبيس بضروري في الحكم بل الضروري هو نفس الرابطة التي ليس بمعناها
معنى هو ولا فيها اشارة ولكن ذكر هو ونحوه انما هو على سبيل الاستعارة فعلى
هذا لكن تحقيق الايجاب بدون الاشارة التي تقتضي وجود المشار اليه
قلت المدعى مع انه بديهي وكل ما يذكره في هذا المقام للتنبيه فلا وقع للمناقشة
عليه نقول ان في كل حكم ولئن لم يكن ذكر هو ونحوه ضروريا لكن مما يصح ذكره فيه
قطعا وبذلك يتم الكلام   فكيف يوجب على المعدوم شيء الا هذا انما يستقيم

لاشك

وجه لان المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب وما ذكره سابقا او عاد اللفظ ولكن فيه
اولا ان هذا اوليس او يشبه لما ذكره سابقا ولا يخفى انه على اي وجه كان لا محصل لهذا
الكلام عن الشيخ بتقريره ولا فائدة فيها اذ بعض المقدمات التي ذكرها فيها
اخفى من المدعى بكثير وبعضها ليس بصحيح وعلى تقدير صحته يكون اخفى من المدعى
كما يشير اليه مفصلا ان شاء الله تعالى قلت تشير بالباعث للشيخ على مثل هذه
التطويلات والتكثيرات في الكلام مع ان المطلب اوضح بكثير منها   فيكون
فلعل ان هذا الوصف موجود للمعدوم فيه لكن هذا الوجود وجود رابطي وقد اشار
الشيخ في بعض المواضع لان الوجود مشترك لفظي بين الرابطي والوجود في نفسه
وعلى هذا فالمراد في ان يكون الوصف موجودا باحد معنى الوجود للذي لا يكون
موجودا بالمعنى الآخر وعلى تقدير عدم الاشتراك اللفظي ايضا لا شك انهما نوعان
متباينان ولا يخرج محذورا في هذا القول الذي ذكره في الحكم الايجابي بمنزلة ولو
فرض ان العقل يجد فيه محذورا فلا شك انه اخفى كثيرا من اصل الحكم ولو قيل ان مراده
ليس الا ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له وما ذكره بيان لان الايجاب
هو الحكم بثبوت شيء لشيء حتى يظهر استدعاؤه لثبوت الموضوع نقول انه بعيد
جدا اذ على هذا لا حاجة بظله الى بيان انه لا فرق بين الحاصل والموجود وايضا لا يخفى
في الاكتفاء بالوجود انه يكون كافيا فلعل ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل كان ينبغي
ان يقول وثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له فلا وجه لعدم التعرض
له مع انه العمدة في المقام والاكتفاء بما سواه هذا مع ان ملاحظة التقرير الآخر
دال صريحا على ان المراد ليس هذا فافهم   بل نقول انه لا يخ بما يوصف به المعدوم
له تقرير آخر فيه زيادة بيان وتفصيل وتوضيح للتقرير السابق   فان ما
لا يكون موجودا في نفسه له هذا البقية تقرير ما بدا به عليه من قوله فكيف يكون

للمعدوم في نفسه موجودا لشيء الا ان يتوهم انه يتنبه عليه بعبارة اظهر لان ما لا يكون
موجودا اظهر في المتقدم من المعدوم ثم لا يخفى ان هذه المقدمة اخفى من اصل المدعى
من ان الموضوع لا بد له من وجود اذ ظاهر ان لزوم الوجود للموضوع في الحكم الايجابي
اظهر كثيرا من لزوم المحمول على ان في صحتها ايضا نظرا بل الظاهر ان المحمول لا يلزم ان
يكون له وجود بل يكفي في صحة انتزاعه عن الموضوع بالعقل او بالبرهان كيف
ولزوم ثبوت المحمول اما ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما سواه كان
ظرف الاتصاف او لا اما الاول فبط قطعا لان في الاتصافات الخارجية مثل
الاضافات ونحوها لو كان يلزم ثبوت المحمول في الخارج لزم التسلسل والتحكمات
التي يفعلونها في دفعه غير مفيدة على ما يظهر عند الرجوع اليها واما الثاني فلان
ايضا اذ ظاهر ان اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا مدخل فيه لوجود العمى في ذهن عمرو
او في المبادي العالية اذ لا نعلم ان زيدا متصف بالعمى الذي في ذهن عمرو
مثلا او انه ليس متصفا به بل ثبوته في ذهن عمرو شرط الاتصاف واستحالة
الاول ضرورية وهو بمنزلة ان يقال زيد متصف بالسواد الذي في عمرو بل
هو اخس واما الثاني فهو وان لم يكن ضروريا بمنزلة الاول لكن كانه قريب
من التقديم ان الظاهر ان ما يدعونه من ان المحمول لا بد ان يكون ثابتا لا يراد منه انه
لا بد ان يكون ثابتا وان لم يكن الاتصاف به بل كان ثبوته شرطا للاتصاف
فتامل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم لان الظاهر ان مراده بالمعدوم ههنا
المعدوم الخارجي لا المعدوم المطلق بقرينة قوله ونحكم بنسبة معقولة له في
خارج وفي الوقت فلا نسبة له اذ هذا الاثبات للمعدوم المطلق كما لا يخفى
وغرضه من هذا الكلام بيان كيفية تعلق العلم بالمعدوم الخارجي وانه لا يستلزم
العلم به شيئية المعلوم في الخارج وثبوته فيه على ما زعموه وبيان معنى النسبة التي

ثبوته

في القضايا

في القضايا التي موضوعها معدوم في الخارج ونحكم عليه بالوقوع في المستقبل ونحوه
وبعض هذه الامور وان كان ظهر فيما سبق لكن فيما علاوة عليه زيادة للتوضيح
والبيان على ما هو دابه ودينه وحاصله على قياس ما سبق ان مفهومات المعدومات
يحصل في نفسنا ويتعلق علمنا به بالذات وهذا لا يلزم ان يكون ما صدقاته
ثابتة في الخارج بل يكون المعلوم بنفسه في النفس فقط واذا حكمنا عليه بان مثل
ان القيمة تقع فالمراد منه انه يجوز في طبع القيامة ان يقع له نسبة الى الوقوع
في الخارج وهذه النسبة ايضا معقولة لنا لكن ليس هذه النسبة متحققة في وقت
حكمنا هذا في الخارج حتى يلزم ان يكون القيمة ايضا باقية في هذا الوقت في الخارج
بل انما نتعقلها ونحكم بجواز وقوعها في المستقبل وهو لا يقتضي الا ثبوت القيمة
في المستقبل لا في هذا الوقت فظهر انه يجوز ان نعلم شيئا من دون ان يكون له شيئية
وثبوت في الخارج ويكون المعلوم نفسه في النفس فقط وكذا ان نحكم عليه
لو كان الحكم عليه بالوقوع في الخارج او نحوه في المستقبل لا يلزم ان يثبت في الخارج
في المستقبل حتى يصدق الحكم والا فيكون كاذبا   وعند القوم الذين يرون
هذا الراي لا حاجة الى ما ذهب اليه القائلون بثبوت المعدومات وتحقق
الشيئية في العدم من ان المعدوم المنفي اي الممتنع ليس بثابت ولا شيء لان
الممتنعات ايضا مما يعلم ويخبر عنه فيكون في جملة ما يعلم ويخبر عنه امورا لا شيئية
لها في العدم وهذا الكلام من الشيخ اما بيان للواقع ونقل لمذهبهم او انه ذكر الزاما
عليهم وتفضيحا لهم وتوضيحا لان العلم والاخبار لا يستلزم الشيئية على ما ادعاه
وحاصله ان هؤلاء لما قالوا بان الممتنع لا ثبوت ولا شيئية له فقد اقروا بان
العلم والاخبار لا يستلزم الشيئية فكيف يتمسك بها في اثبات شيئية المعدوم
وهل هو الا تناقض صريح   فليرجع الى ما هو دابه من المذهبان   وانما في

اولئك جهلا ومعنوا فيه بسبب جهلهم لان هولاء انكروا الوجود الذهني فوجعلوا فيها ومعنوا
اذ ظاهر انه لا بد من نحو ثبوت للاشياء المعلومة والمخبر عنها اما بذاتها او بعنوانها
فاذا لم يكن في الذهن فلا جرم يكون في الخارج والحكماء القائلون بالوجود الذهني
لم يحتاجوا اليه ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان الظاهر ان
مراده بالاعيان معناه المتعارف اي الخارج بقرينة المثال الذي اورده وتخصيص
الكلام بالاخبار الاستقبالية والماضوية ولعل وجه تخصيصه الكلام بالمعدومات
الحالية التي يخبر عنها بخبر في الماضي او المستقبل ظهور الامر فيها والتدرج في اثبات
ان المعلوم والمخبر عنها لا يلزم ان يكون لها ثبوت في الخارج اذ في هذه الصور الا ان
فرضها لا يكون لها الثبوت في الحال وان كان لها الثبوت في الجملة فاذا لا يتم هذا الحمل
النفي على التصديق بوجه يسهل عليها التصديق بعدم استلزام الثبوت زمانا ساو
ما قال بعض سادة المحققين من ان المراد بالاعيان ههنا نفس النسب العقدية المتمثلة
في لحاظ العقل لا بحسب ما هي معقولة متمثلة في لحاظ العقل بل بحسب ما هي متحققة بنفسها
حقة في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص اللحاظ العقلي سواء كان ذلك بحسب حال
الاشياء في الاعيان اي الخارج كما في العقود الخارجية او في الاذهان كما في
العقود الذهنية او في مطلق نفس الامر كما شان العقود الحقيقية وعلى هذا الاصطلاح
التي جرت لفظ الاعيان في فصل امر العلم من المقالة الثانية على ما ستقف عليه
تعرف انتهى وان كان كلاما حقا ومعنى الاخبار ان لموضوعاتها نسبة ما الى الاعيان بهذا المعنى
الذي ذكره ولا اختصاص له بالاعيان الخارجية لكن الظاهر انه ليس مراد الشيخ هذا كما بينا
بان هذا المعنى اي القيامة وهو معقول ووقت مستقبل وفي بعض النسخ في وقت
والصحيح هو الاول ومعقول فيه اما مضاف وهو الاظهر او منون والاضافة بتقدير
من ويحتمل اللامية ايضا وعلى تقدير التنوين ووقت مستقبل اما مرفوع بنزع الخافض

وهو من او مرفوع على البدلية من معقول واما النسخة التي فيها في فليس لها معنى محصل
الا ان يتكلف ويجعل في بمعنى من بناء على ان حروف الصفات يقع بعضها موقع
بعض او يجعل للمعلوم ظرفية مجازية للعلم ان يوصف بمعنى ثالث هذا اي على
يصح وحاصل المعنى ان معنى القيامة يكون ان القيامة يصح ان يتصف بالوجود في الوقت
المستقبل وليس الآن من القيامة والوقت والوجود الا المعنى المعقول منها وصحة
الحكم وامكانه انما هو باعتبار هذا المعنى المعقول اذ لو لم يكن ذلك لما امكن الحكم
قطعا ثم لا يخفى ان الظاهر بحسب المعنى ان يحمل في معنى آخر معقول متعلق بيوصف
لان الاتصاف في الوقت المستقبل لا الصحة اذ الصحة في الحال لكن الظاهر بحسب اللفظ
تعلقه بيصح وبالوجود في الموجود الخارج اي فيما يكون موجودا خارجيا وقال السيد
المذكور اي الخارج عن خصوص نحو اللحاظ كما قد علمت وعلى انه قد بلغني ان
قوما الخ كانه متعلق بقوله فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين وحاصل المعنى انه بناء
على انه قد بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا فليس هؤلاء القوم من جملة المميزين
ثم الظاهر من سياق الكلام ان هذه الاقوال الثلاثة غير القول الذي حكاه سابقا مع ان
القول الاول منها ليس الا القول بثبوت المعدومات وهو بعينه القول بان المعدوم
شيء الذي هو القول السابق على ما بيناه سابقا فلعل الشيخ نظر الى ظاهر القول وهو
كان ظاهره ان الحصول ليس هو الوجود ويمكن ان يكون المعدوم حاصلا غير ان المعدوم
شيء وان كانا متلازمين في الواقع فصل بينهما ولا يبعد ايضا ان يكونا مذهبين متغايرين
لهم بان يقول بعضهم اعتقدوا بان المعدوم شيء ولم يقولوا بثبوته لكن المشهور
خلافه وقد يكون صفة الشيء الخ هذا هو القول بالحال اي الذي ليس موجودا
ولا معدوما والتخصيص بالصفة بناء على ان القائلين بالحال جعلوه صفة على
ما عرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة ولمن الذي وما يدل

فدام الشيخ منهم اشتهار الاولين فيقيل هذا الثالث العقول بان المجز عنه ام من الشي
والظاهر ان هذا امر آخر اذ كون المجز عنه ام من الشي قد حكي عنهم سابقا بقوله وعند
القوم الذين يرون هذا الرأي الخ فلعل المراد منه ما يفهم من ظاهره من التوقف
مفهومي ما والذي وبين مفهوم الشي واذا اخذوا بالتمييز بين هذه الالفاظ
من حيث مفهوماتها اي اذا اخذوا فيه وطلبوا ان يميزوا بين مفهومات هذه الالفاظ
انكشفوا اي افتضحوا اذ عجزوا وما امكن التمييز بينها قال في القاموس كشفه الكواشف
فضحته قال غياث الحكماء في حاشية تعليقه قال الشيخ انكشفوا اراد به انهم ظهروا
وخرجوا عن الحيرة والظلمة التي وقعوا فيها فانهم فيها كانهم مجمعون مستورون بحيث
معدودين من الناس ولا ظاهرين في الاناس انتهى ولا يخفى ما فيه من البعد مع انه
لا يلايم قوله واذا اخذوا بالتمييز كما لا يخفى قيل في هذا المقام واعلم ان من جملة ما
يتخفضون به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي
فانه باعترافهم لا يخرج الشي عن النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له و
كل صفة ثابتة للشي يجوز ان يوصف بها الشي فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة
العدم بالوجود فيكون موجودا او معدوما وهو تح فان منعوا اتصاف الشي
بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح انها شي فان الشيئية ثابتة
لها وقد الزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشي بامر ثابت له فلا شي
وقد قالوا انها شي وكذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفي و
كل منفي ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا معه وثبات في [illegible]
احيانا المعدوم الممكن هل هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما ثابت والآخر
اثبات ولا يخرج عنهما فان قال موجود فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى
فيبقى الممكن صار منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فيبقى الممكن ممتنع واستحالة

ظاهرة

ظاهرة ثم من العجيب ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم
فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان بعيد الكلام اليه ولا يفيد ثبوته فانه
كان ثابتا باعترافه في النفي لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل للمهيات شيئا
فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لنقلنا بعض هوساتهم وخرافاتهم
انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان قوله فوجوده هل هو ثابت او منفي ان اريد
به انه ثابت او منفي باعتباره في نفسه فنختار انه ثابت لكن لا نم ان كل صفة ثابتة
يجوز ان يتصف الشي بها في حال الثبوت قوله فان منعوا اتصاف الشي الا قلنا
هذا اشتباه لان الشيئية ثابتة للمهية المعدومة والكلام في الصفة الثابتة في نفسها
او نختار انه منفي قوله فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا معه نقول ان اردت
انه يكون نفس وجود الممكن ممتنعا فلا استحالة وان اردت ان ثبوته للممكن يكون
ممتنعا فغير لازم مما اخترنا وان اريد انه ثابت للمعدوم او ليس بثابت له فنختار
انه ليس بثابت له وبذلك لا يلزم كون وجود الممكن ممتنعا كما هو ظ واما ثانيا فلان
قوله وان قال ليس بموجود فقد نفى ظ الف واذ لم يوجد ذلك لا يلزم كون الشي
منفيا وهو اشتباه عجيب واما ثالثا فلان قوله فما افاد الفاعل للمهيات شيئا
ثم اذ غاية ما يلزم مما ذكره انه لا يفيد وجود الوجود ولا ثبوته ولا يلزم منه ان لا
يفيد للمهيات شيئا اذ يجوز ان يفيد لها اصل الوجود كيف وعند القائلين بالجعل
المركب في المشهور بين القوم هذه فانه لا يفيد وجود وجود المهية ولا ثبوته بل يفيد
الوجود للمهية وكما يجوز عند القائلين بالجعل البسيط الذي هذا القائل يعتقده و
يقول ان يكون مفاد الفاعل اصل المهية فلم لا يجوز ان يكون مفاده اصل الوجود
مع ان هذا القائل معتقد ان المفاد والمجعول اصل الوجود فهذا مما لا يخفى ان هذه
الاقاويل الثلثة التي نقلها الشيخ بطلانها ظاهر الا الاول فقد عرفت الكلام فيه

لانه بعينه القول الاول الذي ذكره الشيخ من كون المعدوم شيئا كما مر عن قريب واما
الثاني فلانه يحكم العقل بديهة بان الوجود والثبوت والحصول ونحوها مترادفة
وكذا العدم والنفي والسلب ونحوها وانه لا واسطة بين الثبوت والنفي فلا
واسطة بين الوجود والعدم ايضا واما الثالث فلذلك ايضا اذ العقل لا يجد تفرقة
بين هذه المفهومات اصلا الا ان يصطلح احد بدا من عنده ولا مشاحة معهم
فنقول الآن انه ولئن لم يكن لا بيان لاشتراك الموجود معنى وكون الموجود ليس
جنسا قد علم في الفصل الاول من المقالة الثانية في المنطق وقد استدل فيه على هذا
المطلب بانه مشكك والمشكك لا يجوز ان يكون ذاتيا والايراد عليه مشهور بين القوم
قيل والحق ان يقال في نفي كون طبيعة الموجود جنسا بعد ما علمت انها ليست مهية
كلية والجنس من اقسام المعنى الكلي ان الوجود لو كان جنسا لزم ان يكون الفصل
المقسم للجنس مقوما للمهية وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر مهية
وتقويم معناه بل في تحصيل وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه وماهيته عين
الموجودية واما الذي حقيقة معناه نفس الوجود فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل
مقسم وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان
الفصل مقررا لمعناه ومقوما للمهية فلزم كون الجنس مقوما بنفسه ولعل بهذا البيان
يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة
الطبيعة الجنسية الى الفصل في انها ليست الا في تحصيل الوجود ولا في تقرر المهية
وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس
بنوع واذا لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما ولئن كان
عرضا بالنسبة الى غيره فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس بنوع
ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي وهو مبدا الفصل المنطقي

فجاز ان يكون الوجودات انحاء معقولا وصور الاشياء محصلة الوجود وقالا
فهو ايضا مهية كلية والوجود زائد عليه ليس بنفسه فاعلم بهذه الاصول فانها
احدى من تفاريق العصا انتهى وفيه نظر لان حاجة الجنس الى الفصل المقسم انما
هو للموجودية فغاية الامر على التقدير كون الوجود جنسا احتياجه الى الفصل المقسم
للموجودية ولا يلزم منه احتياجه اليه في تقوم المهية التي هي الوجود وهو ظاهر واقصى
ما يتصور لزومه كون الوجود موجودا ولا استحالة فيه لجواز عروض الشيء لنفسه
ولا يخفى انه لا تفاوت في الحال سواء كان الكلام في الوجود او في الموجود
فانه معنى متفق فيه على التقديم والتاخير اي اشتراك الموجود معنى بين الموجودات
لكن تتفاوت صدقه عليها بالتقديم والتاخير كما قال انه اولا يكون للجوهر ثم
لما بعده من الاعراض اذ الجوهر لا بد ان يوجد اولا حتى يوجد العرض لتوقف
وجود العرض على وجوده وارادنا بالاولية الاولية الاضافية او يكون كلام
مختصا بالممكنات اي اول ما يكون في الممكن يكون للجوهر ولا يخفى ان اشتراك
الموجود معنى بين الموجودات وكذا زيادته عليها بديهي لا حاجة له الى الاستدلال
والدلايل التي ذكرها القوم كانها تنبيهات قيل والعجب ان من قال بعدم اشتراك
الوجود بين الموجودات فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل
شيء لو كان بخلاف الوجود في الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك
فيه بل يكون ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف
انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الموجود مشترك فيه وايضا
الرابطة في القضايا والاحكام من جنس الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها
في الموضوعات والمحمولات واحد انتهى ويمكن ان يناقش فيما ذكره اولا بانه
لا حاجة الى اعتبار واحد واحد ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا اذ يجوز ان

يجد العقل ان الاشياء التي هي مشتركة في الامور التي لا نزاع في انها غير الوجود من
الوحدة والمفهومية والمعلومية ونحوها والحق ان اصل المطلب اجلى من هذه المقدمات
ويرد على ما ذكره اخيرا ان الرابطة وجود بالاشتراك اللفظي وايضا للقائل بالاشتراك
اللفظي ان يقول ان الرابطة احد معنيي الوجود فما كان هنا افراده لا يدل على ان
جميع الوجودات معنى واحد ثم قيل انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية و
الاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لوقوع هذه الثلثة فيه فانه في بعض الموجودات
مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض
كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى من بعض كالجوهر والعرض والمفارق
والمادي من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا
ان العقل مثلا متقدم على الهيولى بالطبع او كل واحدة من الهيولى والصورة متقدمة
بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان ماهية شيء من هذه الامور متقدمة
على ماهية الآخر او حمل الذاتيات كالجوهر على العقل والهيولى والجسم وجزئيته متقدم
ومتأخر بل المراد ان وجود ذلك متقدم على وجود هذه ووجود الجسم متأخر عن وجود
جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما
ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم
وكذا التأخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التأخر كالتقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء
الزمان فانهما بنفس الزمان وفيه وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي
به التقدم عن المعنى الذي فيه التقدم وكذا في التأخر كتقدم الانسان الذي هو الاب
على الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما به التقدم
والتأخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالسوية بل معنى آخر
هو الزمان وفي الثاني ليس معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية بل الوجود فالحق

التقدم م

ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون بواسطة الوجود واما الوجود
فهو من جهة نفسه لا لسبب شيء آخر غيره وكما ان بعض الاجسام متقدم على البعض لا في
الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود فكذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه
ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود وبه وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان
لم يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تأخر فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والشدة
والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر آخر وفي الاشياء والمهيات
بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن هيهنا تبين البرهان على ان للوجود افرادا حقيقية
عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام الشامل بل له افراد هي اصول الحقائق مع اشتراكها
في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتأخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي تعدده
بتعدد ما اضيف اليه من الامور كساير الاضافات وان المجعول عنده وكذا
الى على ما هو المهية دون الوجود وعلى انه نفى التشكيك بالاقدمية عن المهيات فهل
عن ان يلزم عليه التشكيك فيها اذا كان جوهر سببا لجوهر آخر كالعقل للصورة
والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا باعتبارية الوجود فعندهم
ان الجاعلية والمجعولية بين المهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها في
المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم الاول عندهم علل لما في
لجواهر العالم الثاني في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري وكذا ذهبوا الى
ان بعض الحيوانات اقوى في باب الحيوانية من بعض آخر فان فصل الحيوان المقوم
لمهيته هو الحساس المتحرك فالذي حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد
حيوانية من الذي حواسه اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات و
السوادات متفاوتة بالاشد والاضعف في نفس المعنى المشترك فيه وبالجملة فذلك
عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه انتهى وفيه ان كون التقدم والتأخر

اجزاء الزمان بنفس الزمان وفيه انه لا معنى له للتقدم والتأخر فيهما في الوجود لكن
على نحو آخر غير نحو التقدم والتأخر في الوجود والذي يكون في التقدم بالعلية وبالطبع
غاية الامر ان هذا التقدم والتأخر يعرض اجزاء الزمان بذاتها لا بواسطة امر آخر
ويعرض غيرها بسبب الزمان وكذلك ليس تقدم الاب على الابن في الزمان بل في الوجود
ايضا لكن على النحو الذي ذكرنا في اجزاء الزمان والفرق بين تقدمه بهذا الاعتبار
وتقدم اجزاء الزمان بما ذكرنا من ان اجزاء الزمان يعرضها التقدم بسبب ذاتها
وغيرها يعرضه بسبب الزمان وايضا لا يلزم من كون تقدم العلة على المعلول وتأخره
عنها بحسب الوجود ان يكون للموجودات ماهيات وافراد حقيقية عينية اذ لا يجوز
ان يكون الوجود امرا اعتباريا وكان التقدم والتأخر الذي يجده العقل بين العلة
والمعلول مثلا باعتبار هذا المعنى اي يجد العقل ان العلة توجد اولا ثم يوجد المعلول
ولا اظنك في مرية من هذا والحاصل ان هذا الادعاء ليس بينا ولا مبينا وعلى المدعي
البيان او مجرد ما ذكره لم يتبين البرهان على ما زعمه ثم التعجب الذي فعله من بعض
المتأخرين كأنه ليس في موقعه اذ اشتقه التشكيك بالاولوية في الماهيات معنى
ان صدق بعض الماهيات على افرادها ليس اولى لصدقه على البعض الآخر وذلك
لا ينافي كون جوهر مثلا سببا لجوهر آخر اذ غاية ما يلزم منه ان يكون موجودية
متقدمة على موجودية وظاهر انه ليس ينافي لما ذكرنا وكذا لا ينافي في ذلك كون المجعول
نفس الماهية او ذلك البعض مع قوله بان المجعول هو نفس الماهية نعم لان الموجودية
تابعة لجعل الماهية فلم لا يجوز ان يكون موجودية العلة متقدمة على موجودية
المعلول مع كون الجعل متعلقا اولا وبالذات بنفس الماهية على ان لنا ان نقول ان
التقدم والتأخر باعتبار المجعولية اي مجعولية العلة او موجودية متقدمة على
مجعولية المعلول من دون اعتبار الوجود   ولذلك يكون له علم واحد يشتغل

قيل هذا هو الذي اشار اليه في عنوان الفصل   كان لجميع ما هو صحيح علي
واصلاح لجميع ما هو منسوب الى الصحة اي ما يتعلق بامر الصحة وذلك العلم الواحد
هو علم الطب   اخذوا في حده اما الممكن. واما ما يرد عليه ان الممكن
المعرف اولا هو الممكن بالخاص والممكن الذي يذكر في حد الضروري او حد المحال هو
الممكن بالعام والجواب ان الممكن الخاص عبارة عن امكانين عامين وظ ان الامكان
العام اذا كان معلوما لم يحتج الامكان الخاص الى التعريف على حدة بل يكفي فيه ان يقال
انه امكانان عامان فاحتياجه الى التعريف لاجل عدم معلومية الامكان العام فلو احتيج
تعريفه بتعريف الضروري لتعريف الامكان العام فاذا فرض تعريف الضروري بالامكان
العام كان دورا لا محالة فتدبر   وهذا الكلام كما تراه دور ظ قيل واعلم ان في بعض
التعريفات المذكورة ما يلزم الخطأ من وجوه اخرى غير الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب
ما يلزم من فرض عدمه محال والواجب بنفس عدمه محال وليس لاجل محال آخر يلزم بل قد لا يلزم
محال آخر او لا يكون ملزومه اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وكذا
ما في الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال فان نفس الممتنع وهو تعريف الشيء بنفسه
وليس امتناعه لما يلزم منه اكثر من الاشياء يلزم من فرض وجوده او عدمه محال لامور
اخرى انتهى ولا يخفى ان ما ذكره ليس من التعريفات المذكورة في الكتاب فكأنه اراد
التعريفات المذكورة بين القوم ثم ما ذكره من ان الوجود نفس عدمه محال لذاته لا لاجل
انه يلزمه محال بل قد لا يلزم من عدمه محال آخر نظر اذ كون نفس عدم الواجب محالا لا لاجل
لزوم محال آخر منه غير قادح في التعريف وهو ظ واما انه قد لا يلزم من عدمه محال آخر
فيه نظر لان عدم اجتماع النقيضين. اذا فرض اطلاق الواجب عليه يجوز ان يقال
ان عدمه وهو اجتماع النقيضين الذي هو اول المحالات الثابتة مستلزم محال آخر وهو
ارتفاع النقيضين فكيف ظنك بما سواه ولو سلم فنقول يمكن ان يقال لصدق ان

ثم قال ان فيه خفاء [illegible] التعريفات المذكورة [illegible]

في ايضا يلزم من عدم صحة اذا العدم غير مفهوم الحج ومفهوم الحكم له نحو اتحادهما ومن جملة
عرضيات ولا محذور فيه لان يتحقق لشيء انه مستلزم لعرضية لكن الانصاف لان المتبادر
من هذه العبارة استلزامه لمر آخر وبهذا ظهر ما فيه قوله او لا يكون ما يلزم اظهر
وكذا ما في قوله وليس امتناعه لما يلزمه فافهم فقد مر لك في انفلوطيقا قيل هذه
لفظ يونانية موضوعة في لغة اليونانيين لاصطلاح الحكمة الميزانية فان اقسامها
تسعة فنون في كل منها كتاب صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يوناني الاول كتاب
ايساغوجي صنفه فرفوريوس يبحث فيه معاني الالفاظ الخمسة للكليات الثاني
قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذا الكتب السبعة الباقية يبحث فيه المعاني
المفردة الذاتية الشاملة لجميع الموجودات لا من جهة وجودها وعدمها بل من جهة
نفس معناها باري ارمنياس يبحث فيه كيفية تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب
لتصير قضايا والرابع انولوطيقا يبحث فيه كيفية تركيب القضايا حتى تصير قياسا
منتجا مفيد العلم آخر الخامس افوذوطيقا ويقال له انولوطيقا الثاني ايضا
يعرف فيه شرايط القياس ومقوماته التي بها تصير برهانا منتجا لليقين السادس
طوبيقا يبحث فيه شرايط القياس الواقع في مجالسة الجمهور ومن يقصر فهمه عن تبيين
البرهان في كل شيء السابع سوفسطيقا وهو تعريف المغالطات الواقعة في الحجج
والقياسات الثامن ريطوريقا يبحث فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة
للظنون الحسنة التاسع بوايطيقا يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة
للتخييل انتهى وما مر في انولوطيقا هو حال هذه الجهات اعني الضرورة والامكان
والامتناع وانقسام كل منها وليس معه حديث البداهة والنظرية على ان
هذه الثلثة في لسن يتصورها كان مراده لان هذه التعريفات على النحو الذي بلغنا
عن الاولية مشتملة على الدور وهذه الاشياء ضرورية لا حاجة لها الى التعريف على

والثالث ع

انه لو فرض احتياجها الى التعريف او فرض تكلف تعريفها ولم يحتج اليها لكان
الاول لان تجعل الضرورة مبدأ او يعرف الآخران بها واما الضرورة نفسها فاما
لان تؤخذ بعنوان البداهة او يعرف بامر آخر مثل تأكد الوجود ونحوه لا على ما فعله
القوم او يكون مراده انه ولان ذكرنا ان هذه الثلثة بديهية لكن الاظهر ان الضروري
منها هو الضرورة والباقيان يعرف بها او اراد ان هذه الثلثة ولان كانت بديهية
لكن اعرفها واظهرها هو الضرورة ومن تفهيمنا هذه الاشياء الى فهم جليها
ان المعدوم لا شيئية له ولا ثبوت وانه لا فرق بين الموجود والثابت
لانه او لان نخبر عنها بالموجود وذلك لان المعدوم له حاصله لان المعدوم لا اعادة
لانه او لا يلزم منه لان نخبر عن المعدوم بالوجود ويحكم عليه به اذ الحكم في العقول باعادة
المعدوم لان يبقى المعدوم موجودا والحاصل انه يلزم كون المعدوم موجودا وهو جلي
بديهة وذلك لان المعدوم اذا اعيد فالحكم عليه بانه هو المعاد والحكم على الشيء الذي
فرض ان يكون مثله ويوجد ابتداء بانه ليس هو المعاد بل موجود مستأنف لا يكون
بديهة الا من جهة لان يبقى لان المعاد هو الذي كان عدم وكان من ثبوته في حال العدم
لا لهذا الا ان ثم وجد وليس المستأنف كذلك بل هو وجد ابتداء وهذا يستلزم الوجود
المعدوم لان استمرار ثبوته في حال العدم هو استمرار الوجود لما بينا انه لا فرق بين
الثبوت والوجود وبالجملة الحكم بان هو موجود هو الذي كان موجودا وقتا او
عدم لا يصح الا باستمرار ثبوت له في حال العدم الى وقت الوجود الثاني حتى يصح ذلك الحكم
والا فالبديهة حاكمة بانه بعد بطلان الذات وارتفاع الثبوت بالكلية لا يمكن
نسبة الثاني الى الاول بالعينية وليس الا موجودا مستأنفا يكون حكمه حكم ساير
الموجودات المستأنفة غاية الامر ان يكون مثاله بل شبيها ومثالا ونحو ذلك
واما كونه هو بعينه فلا معنى له نعم لو جاز بقاء ثبوت في الجملة ولان ارتفع الوجود

لكان الحكم بهذا الحكم وليس فليس ولا يكفي لان الثبوت الذهني ليس بكاف في المرام
بل لابد من استمرار الثبوت الخارجي كما يشهد به الوجدان هذا هو التوجيه الظاهر
المنطبق على كلام الشيخ من دون تكلف وورود ايراد وعلى هذا يكون هذا الكلام
لا علاوة وعلى ان المعدوم دليلا واحدا كما هو الظاهر بل الصريح لان قوله وذلك
صريح في انه بيان لقوله لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود لا انه دليل آخر ثم انه لو فرض
توجه منع على ما ذكرنا من ان الحكم المذكور لا يصح بدون استمرار الثبوت في الخارج
انه يمكن ان يدعى انه مكابرة اذ العقل حاكم بخلافه نقول ان اصل المطلب لما كان
ضروريا على ما سيقول الشيخ فلا مبالاة بورود مثل هذا المنع هذا ثم قد قيل في توجيه
هذا المقام ان غرضه بهذه الاشياء المذكورة في هذا الفصل التي من جملتها
بيان المساواة بين الشيئية والوجود وان المعدوم ليس بشيء ولا يوصف
بشيء ولا يخبر عنه بشيء وان هذه الاضافات الواقعة في مثل قولنا العنقاء
معدوم او شريك الباري ممتنع يرجع الى مفهومات عينها العقل فيصفها بامور
عقلية والا فوصف العدم للشيء ليس الا بطلانه ثم ما يتضح بطلان القول
باعادة المعدوم لان اول شيء محال يلزم منه مع قطع النظر عن الحجج الدالة
على استحالتها انه يخبر عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود لان المعاد في زمن
الوجود كالمستانف وقد عرفت ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق
سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف بصفة وجودية فكيف
بنفس الوجود انتهى وفيه نظر لان القول باعادة المعدوم لا يستلزم
القول باتصاف المعدوم بصفة وجودية بل الوجود لان الاعادة التي هي ضرب
من الوجود اي الوجود المعادي انما يوصف به الموجود المعاد لا المعدوم نعم
يحكم على المعدوم حال العدم انه يجوز ان يوجد او يوجد ثانيا اي اعادة وهو كما

يحكم بان الشيء سيكون وقد صرح الشيخ بجوازه وبين وجه صحته فلا وجه لذلك
التوجيه اصلا ثم قال بعدما نقلنا واعلم ان هذه المسئلة اي قولنا المعدوم
لا يعاد بديهية اولية بعد تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك
لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشيء الوجودي وكذا العدم ليس
الا بطلان الشيء المعبر بالمعدوم فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة
فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجدان لذات
واحدة بعينها ولا عدمان لشخص واحد بعينه فاذن المعدوم لا يعاد كيف
واذا كانت الهوية الشخصية المعادة هي بعينها الهوية المبتدأة على ما هو
المفروض فكان الوجود ايضا واحدا لان وحدة الهوية بعين وحدة الوجود و
قد فرض متعددا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء هي حيثية الاعادة
مع كونهما متنافيين فبان هذا حق وقس عليه تكرر عدم شيء واحد بعينه فهذا القدر
كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما شحنوا به الكتب في الادلة التي ليس الغرض فيها
الا زيد ما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما
سيصرح به واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة
ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم
ممتنع لكن ذكر الوجه الاول للتنبيه على اول ما يلزم فيه من القول باتصاف المعدوم
بالموجود وذكر الوجه الثاني للتنبيه على حجج آخر انتهى وفيه نظر لان كون الوجود
هو نفس هوية الشيء الوجودي الذي هو من اصوله وقواعده مع انه ليس مبينا
ولا مبينا بل الظاهر خلافه ولان الامر المتنازع فيه هو الماهية والوجود اعتباري
نقطع النظر عن صحته وفساده ومأخذه جملا ونقول لم لا يجوز ان الوجود
الذي هو الهوية الوجودية بعد بطلانه اعادة ثانيا فكان الوجود واحدا

وقد ورد على منعقد ان نقول العقول بالتعدد على ما هو المشهور من ان الوجود اعتباري
والمهية اصلية واما على هذا القول فلا نقول بالتعدد بل نقول ان الوجود الاول
هو بعينه يعيد ثانيا كما في المشهور ان الشخص الاول يعيد ثانيا فان قلت
الاعادة هو الوجود ثانيا فكان يلزم ان الوجود يوجد ثانيا وهو محال لان الوجود
ليس له وجود آخر قلت ما نقول هذا الا بل في حدوث الاشياء فان الهوية الوجودية
لم تكن قبل الحوادث فكانت كيف توجد كينونتها فان كان وجهها بانها صارت
مجعولة فنحن ايضا نقول انها صارت مجعولة ثانيا وان كان وجهها بغيره فنوجه
الاعادة ايضا بفعله ان يوجد بوجود ويجوز انه ليس يجري في الاعادة بخرج
كلام وانه له بذلك وما ذكره من انه لا يكون لشخص واحد علامتان فيتعقبها
اذا اعدم الشخص الحادث اذ قد يكون له علامتان سابق ولاحق ثم جملة الكلام
وجهي فقد عرفت انه لا وجه له ولكن الاولى بالفريح من كلام الشيخ انه وجه وجد
ثم قال في توجيه الوجه الثالث بيان قول الشيخ وذلك على قوله وعلى ان في تقريره انه
لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ما هو ابتداء مماثلا له في المهية وجميع
العوارض الشخصية لان حكم الامثال واحد ولان وجود فرد لكل من هذه الصفات
من الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد ولان التعدد يشترك بما
في المهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذي كان معدوما
والمثل الآخر ليس الذي كان معدوما رجع الى ان هذا في حال العدم كان غير ذلك فقد
صار المعدوم موجودا اذ صار محكوما عليه كما سبق والاعتراض عليه بوجهين احدهما ان
عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف والعلم بتميز ام يكونا شيئين وعنقه المحصل
بعدم الاستحالة اذ ربما يشتبه على العقل ما هو متميز في الخارج الواقع وثانيهما ان
لو تم هذا الدليل لجاز وقوع تشخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز

وحاصله انه لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول
فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في المهية واما في العوارض
الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في
بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة بلا تميز وفرض مثله معها يكونا شيئين
لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مستانف واما عن الثاني فلانه
فرض المثلين من جميع الوجوه حينما كان ولئن كان رفع الامتياز الواقعي لكن فيما
نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة انتهى وانت
خبير بان في سياق كلامه ان وجه ورود ان المعدوم موجود بمجرد انه مخبر عنه بالمغايرة
وقد سبق ان المعدوم لا يخبر عنه وفساده ظاهر اذ قد عرفت ان المعدوم المطلق
لا يخبر عنه لا المعدوم الخارجي فقط والذي كلامنا فيه هو الاخير وايضا على هذا اي
حاجة الى فرض وجود المثل والتشخص عنه ان مغايرتهما باذا الظهور اخبار كثيرة يمكن
ان يخبر عن المعدوم المفروض بها ولكنا نقول ان مراده من صيرورته مخبرا عنه
انه يخبر عنه بصفة ثابتة له في حال العدم باعتبار عدمه لا باعتبار وجوده اذ هذه
المغايرة التي ذكرها ثابتة له في الحال اي في حال العدم لا يصح ان يدرك العقل بينه
وبين مثله في نسبتهما الى الموجود الاول بان الاول هو عينه دون الثاني فانه مثله
وفي يرجع الى ما ذكرنا في تقرير كلام الشيخ لكن جوابه عن الايراد في بشعور بان مراده
ليس هذا كما سننبه عليه ثم لا يخفى انه يرد على جوابه الاول ان مراده بالعوارض
الشخصية ان كان ما يشمل التشخص فمع ان التميز بين شيئين في نفس الامر لا ينفك
عن التخالف اما في المهية واما في العوارض الشخصية لكن نقول انه كيف يمكن ان
يفرض مع المعاد ما يماثله في المهية وجميع العوارض الشخصية اذ هو فرض امر
محال وهو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون هو عينه وبينه امتياز في التشخص

اليه لكان وارد في الاعتراض الثاني فالحق اللازم على هذا العلة حين فرض هذا الحي الامر فرض
الاعادة وهو ظ ولئن كان ما سواه فلا يلزم ارتفاع الامتياز في الواقع ويمكن
الجواب باختيار الشق الاول والقول بانه لا يفرض ابتداء وجود ما يماثل
المعاد في الماهية والتشخص حتى يتجه ما ذكر بل يفرض ما يماثله بالمعنى المتعارف اي
ما يشاركه في الماهية ويجري الكلام بان هذا المثل المفروض يلزم ان لا يكون فرق
بينه وبين المعاد اذ الفرق مع الاشتراك في الماهية لا يتصور بدون الاختلاف
في التشخص والمعاد ولا يجوز ان يكون له تشخص سوى تشخصه التشخص الاول الذي هو
معاده والا لم يكن معادا له وكون هذا التشخص تشخص المفروض دون تشخص
المثل المفروض لا يتصور الا بثبوت المغايرة في حال العدم في الجملة واستمرار الثبوت
فيه وهو مستلزم للوجود فثبت انه لا يجوز المغايرة باعتبار التشخص ايضا فارتفع
الامتياز بينهما راسا وبهذا التوجيه وان صح الكلام وخلص عن الفساد لكنه
بعيد جدا ومع ذلك يكون حديث فرض المثل ولزوم عدم الامتياز بينهما مستدركا
اذ يكفي ان يقال لو اعاد المعدوم لوجب ان يكون تشخص المعاد هو التشخص السابق
لكونه مميز بحكم [illegible] لزوم المحذور المذكور ويرد على جوابه الثاني وهو على ما فهمناه من
ظ اللفظ ان فرض المثلين من جميع الوجوه وان كان مستلزما لرفع الامتياز في الواقع
لكن عند فرض الاعادة يلزم عدم الامتياز مع تحقق الامتياز في الواقع اما اولا
فلانا لا نم ان عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين المثلين المفروضين اي المثلين
من جميع الوجوه يلزم تحقق الامتياز الواقعي اذ يجوز ان يكون على تقدير فرض
مثلين كذلك لا يكون بينهما فرق ولئن فرض احدهما معادا والآخر مستانفا مع فرضهما
على النحو المذكور اذ ظاهر ان فرض معادية احدهما ومستانفية الآخر لا يمكن ان يجامع
فرضهما مثلين كذلك واما ثانيا فقد سلمنا ان عند وضع الاعادة يلزم تحقق الامتياز

الواقعي لكن نقول لعل هذا الحق اي تحقق الامتياز وعدم الامتياز بينهما لعله كان لازما
من فرض المثلية على النحو المذكور لانها مح قطعا او من فرض الاعادة معو لانها ممتنع
الاجتماع ومن هذا الجواب يظهر ان منظوره في الجواب الاول ليس ما ذكرنا اذ يظهر منه
ان بناء الكلام على فرض المماثلة من جميع الوجوه المستلزمة لرفع الامتياز في الواقع و
ما ذكرناه مبني على فرض المماثلة فيما سوى التشخص منها فان قلت كيف تطبيق كلام
الشيخ على التوجيه الاول الذي ذكرته وبماذا اندفع الاستدراك الذي اوردته انفا
على القائل اذ على الظ هذا الاستدراك وارد على ذلك التوجيه ايضا قلت اما التطبيق
فاهره ظ اذ نقول مراد الشيخ ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو
مثله لو وجد مثله بدله اي المثل المتعارف بمعنى المشارك في الماهية دون التشخص
فرق اي ولئن احدهما معادا والآخر مستانفا فان كان هذا الفرق باعتبار ان
مثله ليس هو اي ليس بمعاد لانه ليس التشخص الذي كان له علم ولا يكون تشخصه تشخص
بخلاف المعاد فانه الذي كان له علم وتشخصه تشخصه وفي حال العدم كان المغايرة
ثابتة فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف فيلزم ان يكون
المعدوم موجودا حال العدم او يكون مراده بالفرق لا الفرق في المعادية والمستانفية
على ما ذكرنا بل في الهوية اي يجب ان يكون بين المعاد والمثل المفروض فرق في الهوية
وهو ظ وهذا الفرق لابد ان يكون بان المعاد تشخصه عين التشخص الاول والا لم
يعد التشخص الاول وتشرد الكلام الى آخره واما دفع الاستدراك فهو ايضا ظ
اذ على هذا ليس محصل الكلام سوى ان المعاد لا يمكن نسبة تشخصه الى التشخص الاول
بالعينية الا بعد استمرار الثبوت في حالة العدم لكن ضم مع ذلك حديث المثل ايضا
توضيحا ومثل ذلك لا يعد مستدركا في الكلام بل هو مما يتعارف مثله سيما في
كلام الشيخ الذي دابه التوضيح والتطويل وهذا بخلاف ما ذكره القائل اذ على

ذلك التقدير يلزم او لا لان يثبت لزوم عدم المغايرة بين المثل المفروض المذكور والمعاد
بالوجه الدقيق الذي ذكرنا ثم الاستثناء بان المغايرة بينهما ثابتة فيكون الاعادة
محالا وهذا التطويل بلا طايل كما لا يخفى   وعلى ان المعدوم اذا اعيد احتيج
له بناء الكلام على ان الوقت اما من المشخصات او من لوازم التشخص وكلاهما
ثم وقد يجري الدليل بدون هذا البناء بل بان يقال اذا جاز اعادة المعدوم جاز
اعادة الزمان ايضا لانه من المعدومات ولا فرق بين معدوم ومعدوم في ذلك
وهو ايضا ثم وكان تحمل الشيخ بعد هذا فان كان المعدوم يجوز اعادته فاعادة
جملة المعدومات فيه ايضا الى هذا الوجه وقد اعترض على الدليل بانه وجه كان بانا
لانه لان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا
ايضا معادا او حيث ان وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع
من الضروريات الذاتية فلهوية الزمانية لا يستعدانا وكذا النسب كل جزء منها
لا غيره من بولية الاجزاء فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة وكذا لو فرض وقوع
امس في الغد كان مع كونه في الغد امس لان كونه امسا معلوم له لا يمكن الانسلاخ
عنه فح نقول الزمان المبتدا كونه مبتدا عين هويته فلو فرض كونه معادا الانسلاخ
عن هويته فيكون نهاية مع كونه معادا لحسب الفرض مبتدا لحسب الحقيقة لانه من تمام
فرضه فاندفع الايراد راسا   ولا متعلق بغيره فيه اي في الوجود اراد
بنفي التعلق فيه بالغير في الوجود كما يفهم من كلامه فيما بعد نفي التكثر في ذاته
تعالى وعدم تركبه من الاجزاء الذهنية والخارجية ونفي كون حقيقته تعالى مشتركا
بينها وعلى الاول يمكن ان يكون المراد بالوجود الوجود الاثباتي او الوجود
الخارجي الحقيقي على ما ذكر في الفصل السابق اذ على التقديرين تحقق التكثر في ذاته
تعالى معاذ الله عنه يصح ان يقال ان وجوده الاثباتي متعلق بالغير اما باعتبار

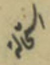
ان وجود الكل متعلق الاجزاء التي يتوقف عليه ليكون التعلق بمعنى التوقف واما باعتبار
ان وجود الكل وجود الجزء فيكون وجوده متعلقا بجزئه الذي هو غيره فيكون التعلق
بمعناه الظاهر وكذا يصح ان حقيقته الخاصة متعلقة بالغير بناء على توقف الكل على
الجزء من حيث الذات مع قطع النظر عن الوجود كما هو الحق ومع قطع النظر عن
ذلك ايضا يصح ان الكل متعلق الجزء باعتبار انه مركب عنه ومنه بخصوص قوامه سواء
قلنا بالتوقف اولا وعلى الثاني ايضا الظاهر ان يكون الوجود بالمعنى الثاني ويكون
المراد بالتعلق الربط والاثبات في حاصل المعنى ان حقيقته تعالى ليست من تبطة
ومنتسبة الى غيره تعالى اي لا يوجد في غيره تعالى هذا ثم انه لا يلزم مع بعض الاحتمالات
استعمال اللفظ الواحد في معنييه فالامر فيه سهل سيما في مثل هذا الكتاب
والغرض الا ما كنا فيه قبل لما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العامتين بهما اعرف الاشياء
تصورا ووجودا واشار الى ان لا مفهوم بعدهما اعرف ولا اعم من الضروري
واللاضروري فاذا انسبت الضروري الى الوجود يكون وجوبا واذا انسبت الى
العدم كان امتناعا واذا انسبت اللاضروري الى احدهما او كليهما كان الامكان
العام او الخاص فضاد الى خواص كل منها بحسب المعنى والمفهوم لان الخواص والاعراض
الذاتية للاقسام الاولية للموضوع اي كالمبادي للاحوال الذاتية للاقسام الاخر
فينبغي تقديمها اشهر ولا يسيرا ايضا ان يكون مراد الشيخ من العود الا ما كان فيما العود
الا ما ذكر في عنوان هذا الفصل لان ما ذكر بعد هذا القول الى الشروع في البرهان
على المطالب كله عود لما ذكر في العنوان وتفصيل وتوضيح له   ويكون منهما
اذا اعتبر بذاته وجب وجوده سواء كان ذاته مقتضية للوجود على ما هو زاي
المتكلمين او لا بل يكون عينه على ما هو زاي الحكماء   ولان الواجب الوجود بذاته
واجب الوجود من جميع جهاته لم يورد الشيخ في هذا الفصل ولا فيما بعده دليلا

على هذا المطلب ولكن في اصل معناه والمراد منه ابقاء الاشتباه فلا باس ان نتكلم في الامرين
جميعا ونحقق ما هو الحق فيهما فاعلم ان المتأخرين على ما ذكر عنهم ان الحكماء قرروا
ان مراد المتقدمين من هذا القول ان ذاته تعالى كافية في حصول جميع ما له من الصفات
وجودية او عدمية وذكروا انهم برهنوا عليه بانه لولا ذلك لتوقف حال من احواله
على غيره وذاته المعينة متوقفة على تلك الحالة فتكون متوقفة على الغير اذ المتوقف
على المتوقف متوقف فيكون ممكنا وكلام الشيخ في النجاة ورسالة المبدأ والمعاد
ايضا ظاهر فيما قرره وذكر المتأخرون حيث قال فيهما بهذه العبارة واجب الوجود
بذاته واجب الوجود من جميع جهاته والا فان كان من جهة واجب الوجود ومن جهة
ممكن الوجود فكانت تلك الجهة تكون له ولا تكون له ولا يخلو عن ذلك وكل واحد
منهما لعلة فيتعلق الامر بها فكانت ذاته متعلق الوجود بعلة امرين لا يخلو منهما
فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع العلتين الوجودية او عدمية فواجب ال
فواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له واجب له فلا
له ارادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا صفة من الصفات منتظرة انتهى ثم اورد
المتأخرون عليهم بانه ان عينه بالذات المعينة معروض تلك الحالة فتوقفه عليها
ثم ولكن عينه الجوهر فاستحالة التوقف ممنوعة وايضا الحالات والصفات اربعة
اقسام الاول حقيقية والثاني حقيقية ذات اضافة والثالث اضافية والرابع
سلبية والقسمان الاولان لو سلم امتناعهما على الواجب على تقرير من انه لا يقبل صفة زائدة
فالثالث والرابع لا ريب في انه لا يمكن انكارهما فانه خالق للحوادث رازق للمخلوقات
وهو غير كل حادث كما انه غير كل قديم ممكن على ما هو الحق لا على ما هو اهل الحق فانهم لا يقولون
بقديم ممكن وكان مرادهم بايرادهم الاخير ان التقسيم الاخير من الصفات
لا شك في اتصاف الباري تعالى بها على ما ذكروه من الامثلة مع توقفها على الغير فروده

انه اذا

ان رازقية زيد موقوفة على وجود زيد فلا يصح ان جميع صفاته تعالى وجودية كانت
او عدمية ذاته تعالى كافية فيها وهو كما ذكروه ولكن كان في بعض امثلتهم مناقشة
ولا يخفى ان ما اوردوه من الايرادين وارد على ما نقلوه عن القدماء وهو الظاهر
من كلام الشيخ في النجاة والمبدأ والمعاد وكما نقلنا وما اوردوه عنهم الحكماء عليهم
بقوله احوال ايرادهم على ما قرروه وقرروه غير وارد اذ لا غير غير مستند الى
الواجب الواحد تعالى والترديد مع انه غير سديد اختيار كل من شقيه غير بعيد جدا
اذ لكان الموقوف عليه وجوديا ولم يكن من سلسلة الحوادث واما اذا لم يكن او
كان فوجه لزوم الاحكام ما سنفصله في الفصول الآتية وفي كلام الرئيس على ما نقلنا
اشارة الى ما قلنا وهو انه لا عقلوه او تغافلوا عنه انتهى لا يظهر معناه ووجه مطابقته
لما ذكروه فضلا عن صحته وفي الفصول الآتية التي اشار اليها لم يذكر ما يظهر منه الوجه
الذي ذكره ومراده من كلام الرئيس الكلام الذي نقلنا عن الرسالتين ولا يخفى ان كلامه
من انه لا غير غير مستند اليه يمكن توجيهه بان مراده ان مقصود القدماء انه ليس
شيء من صفاته بحيث لا ينتهي استناده الى ذاته تعالى وما ذكره المتأخرون من ان بعض
صفاته الاضافية او السلبية متوقف على الغير لا يقدح في مقصودهم اذ لا غير غير
مستند اليه فيكون بالاخرة استناد الصفات الى الذات لكن فيه امران احدهما
انه على هذا التقرير هذه المسألة لغو اذ لا شك بعد اثبات التوحيد ان كل ما عداه من
الموجودات مستند اليه اما بواسطة او بلا واسطة ولا اختصاص له بصفاته تعالى فتخصيص
الصفات بهذا الحكم لا طائل تحته وثانيهما انه على هذا لا مدخل لما ذكروه من الدليل
في هذا المطلب ولا تعلق له به اصلا بل ليس الدليل عليه الا استناد جميع ما سواه من
الموجودات اليه تعالى على برهان التوحيد هذا ثم لا يذهب عليك انه يظهر مما نقلنا
من كلام الشيخ ان مرادهم من الصفات الصفات الوجودية لا ما يشملها والعدميات

ايضاً حيث قال بل مع العلم بان الوجود من اوعدمي وجودي وعلى هذا الايراد الايراد
الاخير عليهم لكن الايراد الاول وارد متجه وكونه قيل ان مرادهم ان الصفات الوجودية
عين ذاته تعالى بناء على ما اثبتوه من امتناع قيام الصفة الزائدة بذاته تعالى و
اذا كانت هذه الصفات عين ذاته فلا يجوز استنادها الى الغير والا لزم احتياج
ذاته تعالى اليه وحيث كان كلامهم مختصاً بهذه الصفات اندفع عنهم الايرادان جميعا
فلم يكن بعيداً او كان يقرب كلامهم الى الصواب في الجملة لكن فيه بعد لان ما اثبتوه
من عينية الصفات الحقيقية لا يرجع مآله الا الى ان ذاته تعالى بحيث يصدر عنها
بذاتها ما يصدر عنا باعتبار الصفة الزائدة التي هي القدرة مثلا وان حيثية
بانه يجوز ان يتوقف ذاته تعالى بسبب غيره بغير حيثية من هذه الحيثيات
ولا يلزم منه احتياج ذاته تعالى بذاته الى ذلك الغير حتى يكون محالا بل في صيرورته
بهذه الحيثية واستحالته ممنوعة اذ الصيرورة المذكورة في الحقيقة صفة اضافية
اعتبارية وعدم جواز توقف مثل تلك الصفات على غيره تعالى ممنوع ان المناسب
لمواضع هذا الكلام امر آخر وهو انه تعالى جميع صفاته حاصلة في الازل له تعالى و
لا يجوز ان يصير محلا لصفة حادثة والظاهر ان مرادهم الصفات الحقيقية فقط اذ
حدوث بعض الصفات الاضافية والسلبية مما لا شك فيه وهم ايضاً معترفون
به كما ظهر مما نقلنا آنفا وقد استدلوا على هذا المرام بان محل الحوادث حادث فلا
يمكن اتصاف ذاته القديمة بها وبينوا حدوث محل الحوادث بان الذي يحدث
فيه حادث لا يخلو عنه وعن ضده وذلك الضد يزول بورود الحادث فلا يجوز
ان يكون ذلك الضد قديما اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينقل الكلام اليه وهكذا
حتى يلزم التسلسل وفي هذا الاستدلال نظر من وجوه احدها منع عدم امكان
الخلو عن الحادث وضده وثانيها منع عدم امكان زوال القديم وثالثها منع


استحالة

استحالة هذا التسلسل على رأي الحكماء لان آحاده متعاقبة وراء ابطاله فقد عرفت ان
اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية بأي وجه كان فيما تقدر بتسليم ان الحادث الوجودي
لا يخلو المحل عنه وعن ضده انما يكون ذلك التسليم فيما يكون امر وجودي يمكن حصوله في
الواجب فاما مثلا ليس بحدوث صفة القدرة فيه بل يصير ذاته بذاته بحيث
يصدر منها ما يصدر منا باعتبار القدرة الزائدة علينا وح لا نم انه لا يخلو المحل
عنه وعن ضده وعلى تقديره ايضا الاتصاف بالضد ايضا يكون من هذا القبيل فغايته
ما يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية بطريق التعاقب والمتكلمون ايضاً لا يقولون
باستحالته وقد اجابوا عن منع عدم امكان الخلو عن الحادث وضده بان الحادث
الوارد على الموضع وهو مورد يلزم ان يكون ذلك المورد قابلا له والآن الحادث
فيه والقابلية وجودية لا تجامع المقبول في ضده وهو كما ترى واقول ان يقال
ان المراد من كون واجب الوجود بذاته واجبا من جميع جهاته ان جميع الكمالات
التي تكون للموجود المطلق حاصل له تعالى من غير تعطيل ولا يجوز ان يكون كمال يمكن
حصوله ولا يكون ثابتا له ازلا وابدا بالفعل والبرهان عليه ان من الاوليات
ان العلة الموجودة للشيء اشرف منه قطعا وان فعل الشيء لا يمكن ان يكون كمالا
له في نفسه ان الكمال الذي ليس له تعالى ويمكن ان يوجد له من اي وجه يكون من
تعالى او من غيره وهما محالان اما الاول فلانه يلزم ان يكون فعل الشيء كمالا له واما
الثاني فلانه يلزم ان يكون فعل الفعل كمالا له وهو افحش فان قلت هذا انما يتم
اذا اكتفيت في المرام بان كل كمال يمكن ان يوجد له تعالى فهو ثابت له دائما من ضرورة
اما اذا ادعي ان كل كمال يمكن ان يكون للموجود المطلق على ما ذكرت آنفا ثابت
له تعالى دائما فلا اذ يجوز ان يكون لبعض الممكنات كمال لا يحصل له تعالى معاذ الله
عنه وهذا البرهان الذي ذكرته لا يجري فيه قلت لبيان الكل الى البرهان جار فيه

ايضاً اذ لو كان للممكن كمال فلا يخ اما ان يكون موجد ذلك الكمال هو الله تعالى او غيره
وعلى الثاني ايضاً ينتهي اليه قطعاً فيكون فعله او فعل فعله ويكون ذاته تعالى لا محالة
اشرف منه فكيف يمكن ان يكون كمالاً له وايضاً الممكن الذي له ذلك الكمال يكون
معلولاً له تعالى وفعلاً واذا كان ذلك الكمال حاصلاً له ولم يكن حاصلاً له تعالى مع كونه
كمالاً له ايضاً يلزم ان يكون ذلك الممكن اشرف منه تعالى من هذه الجهة معاذ الله
عنه وهو محال لان العلة اشرف من المعلول من جميع الجهات قطعاً فان قلت على ما
ذكرتم يلزم ان لا يكون العلم والقدرة ونحوهما كمالاً له تعالى لانه معلوله وفعله
فيلزم ان يجوز ان لا يتصف ذاته تعالى بهذه الصفات تعالى عنه قلت لا شك ان
الموجود المطلق الجهل والعجز نقص له وكونه عالماً وقادراً كمال له مطلقاً
فلا بد ان يكون الباري تعالى عالماً قادراً لكن لما بينا ان الفعل لا يمكن ان يكون
كمالاً للفاعل لزم منه ان لا يكون علمه وقدرته فعله او فعل فعله بل لا بد ان
يكون ذاته بذاته عالماً قادراً الى غير ذلك من الكمالات فبما ذكرنا ظهر انه يجب
اتصافه تعالى بجميع الصفات الكمالية ومع ذلك يجب ايضاً ان لا يكون تلك
الصفات زائدة على ذاته تعالى فان قلت هذا يبين احتمال آخر وهو ان يكون
كمالاً للموجود المطلق ولم يكن اتصافه موجوداً من الموجودات واجباً كان
او ممكناً به والبرهان المذكور ظاهر انه لا يجري فيه فحينئذ لا يتم ان الواجب يجب
اتصافه بجميع الكمالات قلت مثل هذا الكمال الذي ذكرته فالقول لا يتم انه كمال
للموجود اذ ظاهر ان الذي يمتنع اتصاف جميع الموجودات به لا يكون كمالاً للموجود
وما بيناه يمنع كونه فقد مثل هذه الصفة نقصاً وانه يجب نفي مثل هذا الاحتمال
فتدبر. فيكون كل واحد منهما مساوياً للآخر في وجوب الوجود ويتنازع ان
ان يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ولم يكن احدهما علة للآخر لكن يكون ذات

كل منهما بحيث لا يصح بالنظر الى ذاته ان يتحقق بدون الآخر ويمكن ان لا يؤخذ
في التكافؤ عدم علية احدهما للآخر بل يكتفي بالتلازم فقط يعني مضاف
هذا ابناء على عدم التكافؤ والمراد منه اما انه غير مضاف بالنظر الى الذات
لا الى الاضافة الطارية على الذات ايضاً او انه ليس من قبيل المضاف الحقيقي
المشهور كالابوة والبنوة ونحوهما لان المتضائفين الحقيقيين متكافئان
واذا ابطل كونه متكافئاً فيلزم ان لا يكون مضافاً فالاول يصح على ان معنى كل من
المعنيين اللذين ذكرتهما للتكافؤ والثاني على الاول ولا يخفى ان الشيخ
ولما ابطل التكافؤ بين الواجبين لكن بطلانه بالمعنى الاول بين الواجب
والممكن ضروري فيصح ان يتفرع عدم كونه مضافاً حقيقياً فهذا على الوجهين
لا يرد ما نقل عن الخيام من انه لو اريد من المضاف المضاف الحقيقي فليس يوجد
الا في الاضافة الحقيقية لا الشيء غيرها سواء قلنا بوجودها في الخارج او لا و
لو اريد به المضاف المشهوري فانه يوجد في الواجب ايضاً اما على الاول فظ
واما على الثاني فلان المراد بالمضاف الحقيقي ما يكون تعقله مع تعقل آخر
والظن ان هذا الامر يكون من مقولة الاعراض حتى لا يحتاج الى تنزيهه عن الباري تعالى
ولا حاجة في دفعه الى ما تكلفه بعض سادة العلماء بقوله اذ لحظت من حيثيتها
ان المجعول اولاً وبالذات هو نفس ذات المعلول وجوهر ماهيته فالمستبين ان
مرتبة ذات العلة متقدمة في لحاظ العقل على مرتبة ذات المعلول تقدماً بالذات
فاذن كل جائز فانه في مرتبة ذاته المجعولة وفي سنخ جوهر ماهيته المنسوخة يلزمه
الاضافة الى ذات الجاعل بالمجعولية والمعلولية اذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ
من تعلق بشيء واما الجاعل فذاته متقررة في مرتبة ليس لها ذات المجعول فاضافة
الجاعلية والمجعولية ليست متحققة في تلك المرتبة فاذن هو في نفس مرتبة ذاته

ليس بعرض الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة تعرض لها في نفس مرتبة الذات المعلولة وفي نفس تحقق تجوهر المهية المجعولة جعلا بسيطا ولعل شريكنا السالف لم يرد ذلك حيث قال ولا مضاف انتهى كلامه مع ما فيه من النظر ان فطانة ولئن سلم لكن الجعل متعلق بنفس المهية لنفس المهية من حيث هي ليست الا هي لا بجزء سوى كان المجعولية او غيرها وانكاره مكابرة ومخالفة لتصريحات القوم فتثبت وتذكر ولا تتحير فهذا ما ظهر لنا انه واجب من جميع جهاته وانت خبير بان هذا انما يلائم احد المعنيين اللذين ذكرناهما من المتاخرين وهو قبل لنفسنا ولا يرتبط بالمعنى الاول الذي ذكرناه من القدماء فاذا اعتبر بذاته دون ما يجب له وجود او ورد عليه بيان الحكماء بانه يجوز ان يكون له نحوان من الوجود احدهما بذاته والآخر بغيره او يكون له وجود واحد مستند الى الذات والى الغير وح لا نسلم انه اذا اعتبر بذاته دون ما يجب له وجود وفي دما ذكره ظاهر اذ من الضروريات الاولية ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون له وجودان في زمان واحد وكذا لا يجوز توارد العلتين المستقلتين على واحد شخصي فان قلت لعل الوجودين يكونان في زمانين والذات ليست علة للوجود عندهم حتى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول شخصي قلت الوجود الذي يكون اولا وزوال اما من الذات او من الغير فان كان من الذات فلا يجوز زواله اصلا وان كان من الغير فيكون زواله شرطا لحصول الوجود من الذات فلم يكن الذات كافية في وجوب الوجود وبعبارة اخرى الوجود الذي من الذات لا يمكن ان لا يكون في وقت من الاوقات حتى يجوز ان لا يكون الوجودان في زمان واحد وما قلت ان الذات لا تكون علة حتى يلزم توارد العلتين ففيه ان الذات وان لم تكن علة لكن كافية في الوجود والدليل الذي ذكره في توارد العلتين جار في الكافي ايضا بل الاستحالة في العلتين ايضا باعتبار كفايتهما كما

يظهر من التامل في الدليل وظهر من ذلك انه لا يجوز ان لا يكون هذا المطلب ليس الا المطلب السابق بالحقيقة وليس بينهما تفاوت يعتد به يصلح لان يجعل مطلبا آخر لكن مثل هذا من دأب الشيخ ليس ببعيد والذي يتوقف غيره في وجوده بجزء في المقدمة مستدركة في البيان ولئن كان لا يحصل عن غيره جزء أ، فهذا الشرط محذوف وكان المراد انه لئن كان لا يحصل عن غيره والحال انه من البين كذا وكذا الا تقوله وبالجملة فيلزم ان يكون حاصلا عن غيره بعد مع انه المط ومن البين ان كل ما لم يوجد لم يوجد ما لئن اراد به ما هو ظ العبارة من انه كان معدوما ثم وجد فالمقدمة التي ادعاها من ان مثل ذلك يتخصص بامر جائز غيره بديهية لا تقبل المنع ولا تحتاج الى ما ذكره من الدليل لكنها لا تجديه لجواز ان يكون ممكن يكون دائما موجودا من ذاته او معدوما ولئن اراد به ما هو اعم من الحدوث والوجود الدائم فيرد ح المنع على قوله فان كانت مهيته تكفي لاي الامرين كان اه اذ لا نسلم ان ما تكفي مهيته لوجوده يكون واجبا اذ الواجب على ما عرفه آنفا هو الذي اذا اعتبر بذاته يجب وجوده لا الذي يكون اذا اعتبر بذاته يكون موجودا ولا يندفع هذا المنع الا بعد ابطال الاولوية الذاتية ولعل الشيخ لم يتعرض له لان ما سيذكره في ابطال الاولوية الخارجية واثبات ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد جار في الاولوية الذاتية كما ستعرفه فاكتفى به وبما ذكرنا ظهر ان ما يقول القوم من ان الاولوية الذاتية من مبدعات المتأخرين والقدماء لم يتعرضوا لها ليس بذاك لانهم لما ابطلوا الاولوية الخارجية فتركوا الاولوية الذاتية مقايسة عليها فافهم بل امر مضاف اليه وجود ذاته وفي بعض النسخ الى ما هو الاضافة فيمكن ان تكون بمعنى النسبة او الانضمام فعلى الاول ضمير اليه راجع الى الامر وضمير ذاته الى الممكن المبحوث عنه وعلى الثاني يحتمل العكس ايضا بان يكون المراد الوجود ذاته نفس ذاته او يكون لفظ الوجود

لا يجوز ان يتوقف الشيء بعد ما يوجد بغيره في وجوده ان الاول اذ يلزم المعنى الثاني وصف نحوه وجاز الانتقال بعد الجواز في الاحتياج والامتناع وهو لا يناسب قوله والكل في العدم

منه مد ظله

منه وعلى النسخة الاخيرة ضمير الهيا راجع الى المهية وذاته الى الامر والاضافة للعهد
الاتفاق   وعلى ما علمت يعني بناء على ما علمت لسبع الممكن لابد له من علة فتنقل
لابد لمن يحب بالعلة   وهذا المحتاج من زاس الى وجود شئ ثالث هذا حاله
نفسه وانكاره مكابرة ولا شك ايضا انه جار في الاولوية الذاتية ايضا والعلم انه
قد قيل في شرح هذا البرهان الذي ذكره الشيخ يريد بيان ان الممكن ما لم يصر واجبا بعلته
الموجبة لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يجب على انما ان يجب وجوده
او لم يجب فان وجب فذاك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن
عدمه ولم يحصل الفرق فيما بين هذه الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده ويجوز
عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال في تلك الحال عايد انه واجب
او ممكن فان كان ممكنا بعد فكان حاله الحالة الاولى والمفروض خلافه هذا و
لن وجب فوجوبه بما هو الموجب له وهو العلة لا غير والشيخ قرر ذلك الشق بانه
اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى و
هكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية
فيلزم التسلسل ومع لزوم التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول لا يخلو اما ان يحصل الوجوب
والايجاب بجميع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت المطلوب وهو ان الممكن
ما لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للوجود علة له هف
هذا وصيرورة الشئ من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى له الوجود
او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب او كون احد الطرفين اليق بالنسبة
الى الذات الامكانية لما هو غير واصل الى حد الضرورة لا من قبل مبدء خارج
ولا باقتضاء وسببية ذاتية فهذه كلها من تلفيقات المتاخرين لا يحتاج
ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال المهية والوجود ومعنى الاقتضاء ولكن

المهية

المهية من حيث هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تماما ولا ناقصا على انا قد
بسطنا الكلام في ذلك الموضع في الاسفار الاربعة فمن اراده فليراجع اليه اقول
وفيه نظر اما اولا فلان التعين الذي اورده في بيان الشيخ محالا محصل له لان
ما ذكر من انه ان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ان
اراد انه لم يتميز الوجود عن العدم ان لم يصر موجودا ولم يحصل الفرق بين هذه الحالة
والحالة الاولى حيث لم يكن في شئ منهما موجودا فبطلانه ظاهر اذ لعله كان في هذه
الحالة موجودا بسبب العلة فيتميز وجوده عن عدمه وحصل الفرق بين الحالتين و
ان اراد انه لم يتميز حالته الاولى عن حالته الثانية لا باعتبار حصول الوجود بل باعتبار
انه في كل من الحالتين ممكن فيه ان كونه في الحالتين ممكنا لا يستلزم عدم تميز الحالتين لجواز
ان يكون في الحالة الاولى ممكنا صرفا ليس له اولوية وجود اصلا ويكون في الحالة
الثانية وجوده اولى بسبب الفاعل فلم يلزم خلاف فرض ولا محذور آخر غيره
اصلا ولئن اراد انه لا فرق بين الحالين في الاحتياج الى العلة اذ البديهة حاكمة بانه
ما دام جواز العدم باقيا ولئن كان مرجوحا جدا فيحتاج الى علة تحقق وجوده و
تميزه عن العدم فهو بعينه ما ذكره الشيخ فالصواب الوقوف على ما ذكره وعدم
التعدي عنه واما ثانيا فلان البرهان الذي ذكره الشيخ على ما علمت يبطل الاولوية
الغيرية صريحا والذاتية بمقايسة اليها بل الظاهر ان غرضه من هذا البرهان ليس الا
ابطال الاولوية فلا وجه بعد ذلك لما في هذا القيل بقوله واما صيرورة الشئ
من جهة علته او من جهة ذاته الى آخر ما قال اصلا كما لا يخفى   ولا يجوز ان
يكون واجب الوجود متكافئا لواجب وجود آخر قد عرفت معنى المكافئ قال
غياث الحكماء ان الرئيس بسط الكلام في المرام ولعله لمصلحة ما زاد في هذا وانا
ارى انه يمكن تحرير الدعوى وتقرير الدليل بوجه اخصر من هذا الذي انا فيه

المتكافئان على ما سبق وحاصله ان الكلام في المرام هما اللذان يتلازمان في
الوجودين وكان ما نحن فيه فلم يكن احدهما علة كافية لصاحبه كالمتضايفين تضايفا
حقيقيا مثل الابوة والبنوة فيجري الدعوى لكن واجب الوجود لا يجوز ان يكون
متكافئا لموجود آخر لا الواجب ولا الممكن وفي تقرير الدليل على ما حسبه يكفي ان
يقال ان كل واجب موجود بقطع النظر عن غيره وبعد تصور غيره ولا شيء من المتكافئين
الموجود بقطع النظر عن غيره وبعد تصور غيره فلا شيء من الواجب بمتكافئ
لشيء ومن هذا الوجه انه غير متضايف اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلما
يظهر من المعنى المراد من التكافؤ انتهى وفيه نظر اما اولا فلان الاختصار الذي
ادعاه في تحرير الدعوى لا يظهر له محصل واما ثانيا فلان الظاهر من كلام الشيخ
ان مراده بالتكافؤ هاهنا التلازم بحسب الوجود الخارجي لا التلازم بحسب الوجودين
واما ثالثا فلان قوله كل واجب موجود بقطع النظر عن غيره ان اراد به انه
موجود ولو قطع النظر عن تاثير غيره في وجوده فمسلم لكن لا ينفع في المرام
كما لا يخفى وان اراد انه موجود وان لم يكن غيره موجودا فيفسده ما ذكره على راي
الحكماء القائلين بوجود اللوازم الممكنة لذاته لتعم الا ان يخص الغير بالغير الذي
يكون معلولا له وهو مع كونه خلاف ظاهر اللفظ فيه انه تم بل هو اول المسئلة
واما رابعا فلان قوله وبعد تصور غيره محال وجه لانه اما التلازم بحسب
الوجود الخارجي فقط لكن هذا التلازم لا مدخل فيه للتصور واما التلازم
بحسب الوجود الذهني وهذا التلازم انما يستدعي كون تصور احدهما مع الآخر
ولا يتنافى وجود احدهما في الخارج بدون تصور الآخر والحاصل ان الواجب
هو وجوده في الخارج بدون تصور غيره فلا يتم التقريب بل هما
متكافئان في الامر لزوم الوجود ان في الامر وجوب الوجود او في الامر التلازم

في الوجود والمآل واحد فلا يتبع وجوده وجود الآخر لكن ان اراد بالتابعية
معناها الظاهر فمسلم لكن التكافؤ لا يلزمه التابعية في الوجود بل اللزوم وهو اعم
من التابعية وان اراد علاقة اللزوم كما اشار قوله ويلزمه فمسلم بل هو اول
النزاع بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر كذا هذا الاضراب مبني على ان مراده
بالتابعية التي ذكرها معناها الظاهر وهو كما ترى على ما عرفت وما قال لا يكون
واجبا بذاته فيجب ان يكون له لا يخفى انه يكفي ان يقال انه يلزم خلاف الفرض
وبه يتم الدليل من غير حاجة الى التطويل الذي ذكره الشيخ وهو من فائدة يعتد بها
لكن هذا من دابه ليس ببعيد وباعتبار الآخر واجب الوجود وفيه نظر لجواز
ان يكون وجوبه من ثالث ولو قيل انه خلاف الفرض فما ذكر ايضا خلاف الفرض
الا ان يقال قطع النظر عن خلاف الفرض في هذا الشق لابداء الاحتمالات فيه
وابطالها بوجوه اخرى تكثير الفائدة ولم يقطع النظر عنه في الشق الآخر اذ
ليس فيه ذلك ولا يخلو من تكلف او يقال ان مراد الشيخ من التكافؤ الذي ابطله
هاهنا ان لا يكون التلازم بين المتكافئين باعتبار ثالث وليس خصوص وجوب
وجودهما منظورا كما يستفاد من بعض وفيه تكلف ايضا اذ كلام الشيخ ليس الا في
واجب الذات ولم يشر اصلا لعدم اعتبار الثالث فهذا الاحتمال حالا مساغ
له في نظر العقل قطعا ثم ان هذا البعض الذي ذكرنا قال في شرح هذا الكلام وان
لم يجب وجوده بذاته لكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن القسمين واجبا بالآخر
لثبوت العلاقة الوجوبية انتهى وظاهره انه حمل الوجوب بالآخر في كلام الشيخ على
الوجوب بالقياس الى الآخر الذي مرجعه الى اللزوم لا الوجوب بالغير الذي مرجعه
الى الاستناد بالغير ولا يخفى انه تخريج لكلامه فيما بعد عن الصحة والاستقامة
وهو ظاهر وليت شعري ان هذا القائل ما يستذكر بعد ذلك ما اشرنا اليه فلم لم يوجه

هذا الكلام ايضا على وفيه كما ذكرنا او لا يكون فقد ترك الشيخ التعرض لهذا الشق
وكانه لظهور بطلانه لم يتعرض له لانه اذا لم يكن الآخر كذلك فكان متقدما على
الاول من دون تقدم الاول عليه وهو ينافي التكافؤ قطعا هذا ثم انه قد قيل
في هذا المقام فان قلت كيف ابدا الشيخ في هذا الدليل احتمالات بعضها ينافي
اصل الوضع في هذه المسئلة لكون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالغير والآخر
بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة في نفي كون الواجبين متكافئين
في وجوب الوجود من جهة لكن العقل ربما يحتمل عنده في اول النظر لكن يكون في الوجود
شيئان واما هما يكفي في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الآخر من غير
حاجة الى امر خارج عنهما زائد على ذاتيهما فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا المعنى
لا ينافي عدم استقلال شيء منهما في الوجود وافتقاره الى الآخر انما المنافي له
افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث انتهى وفيه نظر لانه لبعد ان
عن كونه خلاف ظاهر اللفظ جدا كما اشرنا اليه نقول لكن هذا غير صحيح اذ لا خفاء في
جواز كون المتلازمين شيئين من دون حاجة الى ثالث كما بين الواجب ومعلوله
الاول اللازم له على زعمهم والحق على هذا لا يمكن ابطال الشق الذي لم يتعرض له
الشيخ واهمله ولو قيل لكن هذا الشق ظاهر البطلان بعد حمل قول الشيخ وباعتبار
الآخر واجب الوجود على ما حمله هذا البعض كما نقلته اذ يكون محصل هذا الشق
على هذا لكن لا يكون لاحد المتكافئين وجوب بالقياس الى الغير وهو ينافي التلازم
قطعا لانه وجوب كل منهما بالقياس الى الآخر فنقول قد عرفت بطلان هذا الحمل
والاولى في توجيه كلام الشيخ لكن يحقق اكثر نظره مقصورا على اخذ التكافؤ
والتلازم في مفهوم التكافؤ لانه المأخوذ في معناه اللغوي فمراده من التكافؤ
لكن يكون كل منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود بحيث لا يكون لاحدهما تقدم و

ونقدم

ونقدم فيه على الآخر وهذا ينافي علية احدهما للآخر بدون العكس واما علية كل منهما
للآخر لو كان محتملا فلا يكون منافيا له فلهذا لم يحتمل الشيخ الاحتمال الاول واحتمل الثاني
وتكلم فيه ولكن كان يخالف ايضا لوضع كونهما واجبي الوجود لان الاهم في نظره ما
ما دام من ابطال كون امرين متلازمين ولا يكون لاحدهما فقط تقدم على الآخر ولكن
نظره الى حصول كونهما واجبين بالذات بل يكفي وجوب كل منهما بالآخر ايضا وبالجملة
لا بد لكن لا يخرج وجوب الوجود من بينهما ولا يكون لاحدهما زيادة على الآخر فيه
هذا مع ما ذكرنا سابقا من لكن الاغماض عن وجوب الوجود بالذات كانه لابطال
الشقوق التي تتصور على هذا الاغماض بوجه اخرى تكثيرا للفائدة ولهذا اظهر
ايضا صحة قوله وباعتبار الآخر واجب الوجود لانه لو لم يكن وجوب وجوده باعتبار
الآخر بل من ثالث لخرج وجوب الوجود من بينهما وظهر ايضا وجه عدم التعرض
لابطال الشق الذي ذكره بقوله او لا يكون اذ لو كان احدهما واجبا باعتبار الآخر
والآخر لا يكون كذلك فكان احدهما فقط متقدما على الآخر وهو ينافي وضع التكافؤ
ظاهرا هذا فان قلت كلام هذا القائل ايضا يرجع الى ما ذكرته قلت لا لانه خص المنافي
للتكافؤ في افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث وعلى ما ذكرنا يكون احدهما
فقط ايضا الى الآخر يكون منافيا له الا لكن يقال انه لم يتعرض له لظهوره فتدبر
وليس من نفسه او من ثالث سابق كما قلنا في وجه سلف كونه ليس من نفسه ظاهر وجهه
مما قاله فيما سلف واما وجه كونه ليس من ثالث فلم يظهر مما سلف جليا فكانه باعتبار
ما ذكرنا في وجه صحة قوله وباعتبار الآخر واجب الوجود اذ ما ذكرنا في وجه عدم التعرض
لابطال الشق لا يكون والله في لا يخ عن بعد بل من الذي يكون من كان وجوب
الوجود له فيه مساهلة اذ يجوز لكن يكون من الذي يكون معه لكن الامر وجوب ال
من امكانه فلا ينتزع ما فرعه عليه لكنه سهل لظهور الامر اذ بطلان هذا الشق

افتقارهم

ايضا يظهر ما سبق   فان قيل يمكن ان يكونا ممكنا في الوجود لكن لا يمكن ان
يكون الواجبان متكافئين في الوجود بحيث لا يتعلقان بعلة خارجة اذ لو تعلق بعلة
خارجة لكان خلاف الفرض اما باعتبار فرضهما واجبي الوجود بالذات او باعتبار
انه فرض انه لم يخرج وجوب الوجود عنهما ولو جاز تعلق امرين بعلة خارجة لامكن
التكافؤ بينهما بان يكونا متلازمين في الوجود ولم يكن لاحدهما تقدم على الآخر او
يكون المراد بالتكافؤ مجرد التلازم فحاصل الكلام انه لا يمكن الواجبان متلازمين
حيث لا يتعلقان بعلة خارجة اذ التلازم لابد فيه من اولية احد المتلازمين بالذات
او معلوليتهما لثالث وكلاهما مفقود في الواجبين والغرض لعنوان احدهما ولم
يتعرض للآخر لظهوره   بل يجب ان لا يكون احدهما هو الاول بالذات لان يجب
ان يكون احد المتلازمين او الواجبين على التقدير التلازم وكون احد الواجبين اولا
وبالذات او كونهما معلولين لثالث منافيا لوجوبهما في الواقع لانه ثبوته على التقدير
تم وهو تلازمهما او الواجبين على التقدير التكافؤ وكون الاولية منافية للتكافؤ
لا باس به على قياس ما عرفت   او يكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعا له
قيل مفاده كما مرت الاشارة اليه ان التلازم عند التحقيق لابد له من علة فيقتضيه
وتكون اما بينهما وبين معلول لها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث
يقتضي تلك العلة الموجبة تعلق ما وحاجة ما لكل واحد منهما بالآخر اذ كل شيئين
ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث
كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ولا وجوب له بالقياس اليه ويمكن للعقل فرض احدهما
منفكا عن الآخر لكن كثيرا من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي
وصاحب الاشراق لم يتفطنوا لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما
علة للآخر ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين

وذلك

وذلك ظن بعلاقة اشار الشيخ الى ابطاله بقوله يوجبهما جميعا بالحري ان العلاقة بينهما او يوجب
العلاقة بالحري لها فالعبارتان اشارتان الى قسمين من هذا التلازم الذي بين المعلولين
فالاولى اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة اذ كل منهما
اصل مبهم غير مستقل وشيء متعلق بالآخر به يتم وجوده فالعلة الخارجة توجبهما
وتوجب كلا منهما بالتعلق بالآخر والاخرى اشارة الى التلازم في التعقل
كتلازم المتضايفين ثم اشار الى ابطال ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين ببيان
حالهما في الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما بقوله والمضافان ليس احدهما واجبا به
وبيان ذلك ان المتضايفين ليس كما ظنوا انهما بحيث لا يتعين احدهما الا بالآخر
اذ يتعين كل منهما وان كان مع الآخر بالثالث وهو العلة لهما وعلى مادة الآخر
او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن الآخر من كل وجه ولا الاحتياج دائرا بينهما على
وجه مستحيل وتفصيل المقام ان كان المراد من المتضايفين هما الموصوفان فكل منهما
محتاج لا في ذاته من حيث هي بل في صفته التي بها يسمى مضافا حقيقيا الى ذات
الآخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما محتاج في
ذاته لا الى الآخر بل الى مادته او الى موضوعه وهو ايضا ليس بدور كما وان كان
المراد المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج
لا في كله بل في جزئه الى الآخر لا في جملته بل في بعضه الغير المحتاج الى الجملة الا وسط او
ههنا ايضا لا يلزم الدور المستحيل وان ظن لاختلاف الجهة في الافتقار فاذن ليس
التلازم بين المتضايفين على ان وجه اخذ وعلى وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر ولا
على سبيل الدور المبهم واعلم ان اكثر ما ذكره متداول بينهم ومذكور في شرح الاشارات
وقد تكلمنا عليه في تعليق شاعليه بوجه مبسوط لكن لا باس بان لا ننجز ونزيد هنا
ههنا ايضا فنقول الاظهر ان التلازم يمكن ان يؤخذ لمعنيين احدهما ان يكون شيئان

بحيث يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر في الواقع مع قطع النظر عن ان ذاتيهما تستدعي
في لحاظ العقل ان لا يكون احدهما الا ويكون الآخر وثانيهما ان يحصل عبارة
عن هذا الاستدعاء المذكور بكليته وعلى الاول لا شك ان العلة الموجبة التامة
العلية بينها ومعلولها متلازمان وكذا معلولا علة كذلك ولا حاجة الى امر
آخر من علاقة وحاجة لوحدة العلة بينهما وهو ظاهر لكن الكلام في ان هذا المعنى
هل يمكن ان يوجد بدون العلية من احد الجانبين او من ثالث لهما وبدون احتياج
كل منهما الى الآخر من وجه ام لا ولعل الظاهر هو الاول اذ لا يأبى العقل عن ان يمتنع
انفكاك احد شيئين عن الآخر بدون العلية والاحتياج وبالجملة هذا الفرض الاول
لما يحكم به الوجدان ولا عليه برهان وعلى الثاني لا شك ايضا ان بين العلة المذكورة
ومعلولها تلازما كذلك ولا حاجة ايضا الى امر من علاقة وحاجة لكن هل معلولا
علة ثالثة ايضا كذلك ام لا وهل هذا المعنى يمكن ان يوجد بدون العلية منهما
او معلوليتهما لثالث ام لا الظاهر في الاول هو الثاني وفي الثاني هو الاول لكن
الثاني اظهر واذ قد عرفت هذا فنقول ان كان مراد القوم من التلازم المعنى الاول
فالكلام معهم في موضعين احدهما حكمهم بلزوم العلية والمعلولية كما ذكرنا وثانيهما
قولهم بانه ليس بين معلولي علة ثالثة موجبة كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك
العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة ما لكل واحد منهما بالآخر وقد ظهر ايضا وان
كان المعنى الثاني فالكلام معهم في الحكم الاول ايضا كما عرفت ونقول معهم ايضا
ان ما ذكرتم انه لا يكفي العلة الثالثة الموجبة بل لا بد من ايجاب العلاقة بينهما و
حاجة ما اردتم بهذه العلاقة ان اردتم بها علاقة اللزوم التي هي الاستدعاءات
المذكورة ام مجرد الاحتياج بينهما في امر فان اردتم الاول فنقول من الضروريات
انه اذا جاز ان يكون شيئان يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر في الواقع مع

ذلك

ذلك لا يكون بينهما الاستدعاء المذكور الا اذا اوجده الامر الثالث الذي هو علتهما
فجاز ان يكون في ذلك الاستدعاء يوجبه من ذات الامرين بدون علية احدهما للآخر
او معلوليتهما لثالث او من امر آخر اجنبي وذلك لانه ظهر ان هذا الاستدعاء
ليس من جهة امتناع الانفكاك الواقع بينهما من حيثية العلية والمعلولية اذ على
التقدير المذكور ذلك الامتناع حاصل من دون الاستدعاء واذا لم يكن من هذه
الجهة فالعقل يجوز بل يحكم بجواز ان يحصل ذلك الاستدعاء وان لم يكن العلية
والمعلولية اما من ذات الامرين او من اجنبي ان جوزنا وجود ذلك الامر من غير
الذات والكلام مكابرة نعم لو لم يقولوا بذلك وحكموا بان في صورة المعلولية
لثالث ايضا هذا الاستدعاء يتحقق البتة لكان في صورة علية احدهما لكان حكمهم
بالانحصار المذكور ليس غير موجه راسا وكان له طريق الى الاستقامة بوجه وان
اردتم الثاني فمرادكم بالاحتياج اما الاحتياج في امر يمتنع انفكاكهما عنه او امر
ذلك وعلى الثاني ظاهر ان الاحتياج في مثل ذلك الامر لا يوجب التلازم وعلى الاول
نقول من الظاهر ان منشأ هذا اللزوم ليس الا امتناع الانفكاك الذي بين المتلازمين
باعتبار الاحتياج الى الامر المذكور ولا شك ان هذا الامتناع حاصل بينهما من
معلوليتهما لثالث من دون حاجة الى هذه الحاجة وايضا اذا جاز ان يكون هذه
الحاجة منشأ للتلازم فيجوز ان يحصل هذه الحاجة من ذاتيهما او من اجنبي بدون
حاجة الى العلة الموجبة اذ من الظاهر انه لا مدخل لاجتماع الحاجة والعلة الموجبة
اصلا وقس على ما ذكرنا لو ارادوا ان العلة الموجبة لا بد ان توجب العلاقة
والحاجة معا هذا ثم لا يبعد ان يتوقف في توجيه كلام الشيخ في هذا الكتاب وان كان
كلامه في الاشارات بعيدا عنه انه لم يرد ان العلة الثالثة لا بد ان توجب
العلاقة والا لم يكونا متلازمين بل مراده انه لا بد في التلازم من ان يكون احدهما علة

هو الاول بالذات ويكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة
التي بينهما اذ يوجب العلاقة بايجابهما ومعناه ان السبب الخارج اما ان يبقى
انه اوجب اولا ان يكون بين الامرين امتناع الانفكاك في الواقع اي اوجب
ان لا يكون هذان الامران منفكين في الواقع غير مجتمعين فيه وبتوسط ذلك اوجبهما
جميعا لان ذلك المعنى يستلزم وجودهما جميعا وايجاب الملزوم مستلزم لايجاب
اللازم او يبقى انه اوجب اولا الامرين جميعا وبتوسط ذلك اوجب العلاقة
اذ وجوب الامرين معا مستلزم لامتناع الانفكاك بينهما في الواقع فاذا اوجب
الاول فقد اوجب الثاني ايضا هو الحاصل ان ليس غرضه اشتراط امر زايد على وجود
سبب خارج موجب بل غرضه تفصيل ان الايجاب باي نحو يكون في ابتداء الحال
كما هو دابه في ساير المواضع والاحتمال الاول ولئن كان بعيدا لكن ليس ايراد
مثله من دأب الشيخ ببعيد كما لا يخفى على من تتبع كلماته وعلى هذا قوله في جواب نقض
المتضايفين وايضا المادة ثانيا او الموضوع ان ليس باعتبار انه من تتمة الجواب
بل الجواب قد تم بان المتضايفين ايضا لهما علة موجبة فلا يكون مما ظننتموه وذكر
الاحتياج الى المادة او الموضوع من باب الزيادات التي توجد في كلامه
كثيرا انما يبدأ او توضيح للمقام وبيانا للواقع لا غير وذلك من المطالب التي كانت
مستحسنة في نظره وفي الكلام معه سوى منع الحصر الذي ادعاه من ان التلازم
لا يكون الا اذا كان احدهما علة للآخر او معلولا لثالث سواء اراد بالتلازم
المعنى الاول او المعنى الثاني هذا ثم ان التوجيه الذي ذكره في هذا المحل بقول
الشيخ يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة في غاية المتانة ولا يظهر له محصل اصلا
والاولى في التوجيه ما وجهنا والمتضايفان ليس احدهما واجبا بالآخر
الخ انهم لم يقولوا بانهما واجبان بالآخر بل انهما متلازمان من دون علية

فالاولى

فالاولى ما ذكرنا لان المتضايفين ليس تلازمهما من دون علية بل باعتبار العلة الموجبة
لهما جميعا وما ذكرنا ان المتلازمين لابد فيهما من العلية لا نعني به علية احدهما
للآخر بل اعم منها ومن علية ثالث موجب لهما وايضا المادة ثانيا او الموضوع
كانه اراد بالمادة المحل والترديد لعله للاشعار بان الاحتياج لا يلزم ان يكون الى
خصوص الموضوع كما في المتضايفين بل يجوز ان يكون باعتبار المحل ايضا لكن هذا
التوجيه انما يلائم ما حملنا الكلام اليه من ان السبب الخارج الموجب لا يكون في
التلازم لا ما حملنا عليه ويمكن ان يبقى على ما حملنا ايضا ان غرضه ان في المتلازمين
سوى الاحتياج الى العلة الموجبة يوجد الاحتياج الى امور اخرى ايضا من المادة
او الموضوع لكن ليس هذه الاحتياجات مما يكفي في التلازم بل لابد من وجود
العلة الموجبة وبالجملة غرضه التفصيل والتوضيح واشباع الكلام كما ذكرنا
غير مرة وذلك لانه لا يخفى ان الشان الى قوله فاذن ليس يمكن ان يكونا منفكين في
الوجود الخ وما ذكره الى آخر الفصل دليل آخر على المطلب قريب من الاول مع زيادات
وتوضيحات وتفصيلات فيصير ممكنا فيصير معلولا ظاهره انه اراد انه
لا يخفى اما ان يكون وجود كل من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع الآخر اي
يكون التلازم بينهما باعتبار ذاتيهما بذاتيهما لا باعتبار امر خارج عنهما بان يستدعي
ذات كل منهما ان لا يتحقق بدون الآخر فلا يكون واجبا بذاته لما بين في الدليل
السابق انه اذا كان واجبا بذاته فاما ان يجب بالآخر ايضا او لا فان وجب
بالآخر لزم ان يكون واجبا بالذات وبالغير وان لم يجب فلا يجب ان
يتبع وجوده وجود الآخر ويلزمه فيكون ممكنا فيصير معلولا الى آخر ما قاله
لتوضيح المرام وتفصيله والا فالدليل تام بهذا القدر بانضمام انه خلاف
الفرض كما ذكرنا سابقا والفرق بين الدليلين باعتبار ما ذكره من التوضيح

والتفصيل فيهما والافاضل الدليل واحد بهذا وقد علل بعض سادة العلماء هذا
القول من الشيخ بقوله لان ما حقيقته هو لزوم ان لا يكون مع الآخر ليس الا المضاف
الحق والمضاف الحق لا يكون الا ممكنا اشهر فحل كونه وجود كل منهما مع الآخر
على ان يكون حقيقة كل منهما معينة على الآخر كالمضافين وفيه نظر اما اولا فلانه
على هذا يكون مقابل هذا الشق ان لا يكون حقيقتهما معينة على الآخر كالمضافين
وح لا يصح قول الشيخ واما ان لا يكون فتكون المعية طارية على الوجود الى حقيقته
له اذ لا يلزم من عدم كون التلازم باعتبار المهية كالمضافين ان يكون التلازم طاريا
على الوجود ولا حالة اذ يجوز ان يكون باعتبار الوجود في نفسه كسائر المتلازمين من غير
المضافين ولو قيل اريد بالمعية الطارية على الوجود الى الطارية على المهية
سواء كان باعتبار الوجود اولا كما هو المصطلح في الوجود الى حقيقته انه من المهية
فنقول مع قطع النظر عن ان جميع التلازمات التي ليست باعتبار الامر اللاحق
كالاب والابن والصانع والمصنوع فانما هو باعتبار الذات وليست طارية
على الذات سواء كان في المضافين او غيرهما غاية الامر ان في المضافين باعتبار
الوجود الذهني وفي غيرهما باعتبار الوجود الى حقيقته فيجعل تلازم المضافين باعتبار
الذات وتلازم غيرهما طاريا عليها لا يخلو عن بعد نقول ان الظاهر من كلام الشيخ بل
صريحه انه يدعي ان في هذا الشق يلزم خلاف الفرض وهو ان المعية بين الواجبين
لحسب الذات ولم يصرح به اعتمادا على الظهور ومن البين انه ليس الغرض ان الواجبين
يكون تلازمهما من باب تلازم المضافين بل المفروض ان يكون تلازمهما لحسب الذات
لا لحسب عارض كالاب والابن وهو ظ واما ثانيا فلانه اذا لم يكن تلازمهما من
باب تلازم المضافين بل طاريا على المهية لكن يكون تلازما في الوجود الى حقيقته لا باعتبار
امر لاحق فكيف يجوز الشيخ ان يكون احدهما على تقدير كونه معلولا لمكافئة لان
معلولا ام

حيث تكافئه لان هذا انما يصح على تقدير كون التلازم والتكافؤ باعتبار الامر اللاحق
كما لا يخفى الا ان يقال ان هذا الشق الذي يكون مقابل الشق الاول بالمعنى الذي ذكره
اعم من ان يكون التلازم باعتبار الوجود نفسه او باعتبار اللاحق ويجوز الشيخ لا
يلزم ان يكون في جميع افراده بل يجوز ان يكون باعتبار الفرد الاخير لكن انت خبير
بان حكم الشيخ بعد ذلك بان العلاقة الوضعية في الشق الذي ذكره ولن الذي بالوجوب
علة لامح فيكونان من حيث التكافؤ معلولين يابى عن هذا التعميم اذ ظاهر ان هذا كله
في اللزوم باعتبار اللاحق واما اذ في اللزوم باعتبار الوجود انه تكلف تام
ثم انه قد قيل في هذا المقام اشارة الى قول الشيخ وذلك لانه لا يخلو اما ان يلياه ينشأ
من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئين الوجود الى اي اذا لم يكن احد الواجبين علة
للآخر ولا لهما علة خارجة عنهما لكن يمكن لا يخلو اما ان يكون لكل وجود واحد منهما و
حقيقته الخاصة به ان يكون مع الاخر او لا يكون لكن على الاول يكون وجوده وجودا
نسبيا متعلقا كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون
واجب الوجود وهو من الممكنات التابعة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر
المفارقة وكيف يكون علة الشيء الذي يكافئه في الوجود بل الى متقدمة عليه مطلق
وهو المتقدم عليه مطلق فلا يكون بسبب العلاقة بينهما من الطرفين كما هو شأن المتلازمين
بل من جانب واحد كما هو شأن العلة والمعلول واما على الثاني فلا يكون بينهما معية ذاتية
وعلاقة وجودية فتكون المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده الى حقيقته كل
المتضايفين اللذين لهما الاضافة بعد وجودهما كالزمان مع السفينة وصاحب
الدار مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالآخر ولا
معه ثم لحقته صفة بحسبها كان مع الآخر انتهى وهذا الوجه قريب مما نقلنا آنفا و
فيه اولا ان المناسب ان يقول اي اذا لم يكن الواجبان متكافئين فلا يخلو اما وجود

ظ واما ثانيا فلان مراده يكون لكون وجود واحد منهما وصفته اي حصة لان يكون مع
الآخر لانه كان للماهية تكون معقولة بالقياس الى الغير كما تقل عن بعض السادة
فمع ما فيه مما ذكرنا يرد عليه انه ح لا يصح قوله والاعراض والصور المنطبعة لان
الاعراض غير الاضافات والصور المنطبعة ليست حيثياتها كك ولان كان لان
ماهيته تقتضي الكون مع الآخر سواء كان في الذهن او في الخارج في ايض لا يصح
قوله المذكور وهو ظ ولا يصح ايض انه يكون في وجوده وجود الشيء ويكون
ممكنا البتة وايض لا يلزم على الشق الآخر المقابل له ان لا يكون بينهما معية ذاتية
وعلاقة وجودية كما لا يخفى ولان اراد به كون وجوده تابعا ومتعلقا لشيء فح
يتسع مجال المنع في ان في الشق الثاني يلزم ان لا يكون بينهما معية ذاتية
فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الآخر الآخر الاول الذي الآخر
الذي في قوله فيكون اذن علة امر آخر بل هو المكافي الآخر والآخر الثاني هو
ذلك الآخر الذي هو الامر الثالث الخارج ويكون صاحبه ايض علة للعلاقة
الذهنية بينهما كالاب والابن لا يخفى انه على تقدير ان يكون المعية طارية على
الوجود وكان التكافؤ باعتبار امر عارض وكان ذات احد المتكافئين علة لذات
الآخر لا يلزم ان يكون علة العلاقة ايض ذلك الذات بل يجوز ان العلة ذات
المعلول او امر ثالث الا ان يكون مراده انه قد يكون ذلك اولى انه المفروض انه
لا حاجة في هذا التكافؤ الى امر خارج فلا يجوز اسناده الى الثالث واما اسناده
الى المعلول فمرجوح لا اسناده الى العلة ايض بواسطة فيكون العلة الاولى للعلاقة
هو امر خارج موجب لذاتيهما على ما علمت لا يخفى انه على التوجيه الذي ذكرنا لكلام
الشيخ في الشق الاول من شقي هذا الدليل الاخير يرد عليه انه اذا كان العلاقة
عرضية ولا يكون ذات احد المتكافئين علة للآخر لا يلزم ان يكون العلة الاولى

يكون

للعلاقة

للعلاقة امرا خارجا موجبا لذاتيهما اذ يجوز ان يكون ذاتاهما واجبين ويكون علة
العلاقة العرضية ذاتيهما او احدهما او امر ثالث نعم اذا كانت العلاقة ذاتية
ولم يكن احدهما علة للآخر يجب ان يكون علة العلاقة امرا خارجا موجبا لذاتيهما
على ما بين وهذا الايراد يرد على التوجيهين الآخرين المنقولين ايض اذا عمم الشق
الثاني بحيث يكون شاملا للعلاقة الوجودية والعرضية واما اذا خص بالعلاقة
الوجودية فلا يرد هذا الايراد لكن يزداد فساد اعلى الف كما لا يخفى ويمكن
ان تتكلف ويحمل يراد بالخارج المغاير وبالمحادة لذاتيهما الحادة لهما من حيث
هما متكافئان فيصير حاصل الكلام انه اذا كان العلاقة عرضية ولم تكن ذات
احدهما علة لذات الآخر كان علة العلاقة امرا مغايرا لهما من حيث هما متكافئان
سواء كان نفس ذات احدهما او لا فيكونان من حيث هما متكافئان معلولين والمفروض
انهما من حيث التكافؤ واجبان ولا شك في صحته لكن لا يلائم قوله على ما علمت
فان قلت لو فرض ان كلامه في خصوص العلاقة الوجودية ويتمها العلاقة العرضية
ويقطع النظر عن مفاسده المذكورة لكان قوله غير صحيح ايض لانه انما ادعى ان
المتكافئين لا يجوز ان لا يتعلقا بعلة خارجة بل لا بد في التلازم من كون احدهما علة
للآخر او كونهما معلولي ثالث وهذا الدليل في بيان هذا الامر فكيف يصح ان
يقول انه اذا لم يكن احدهما علة للآخر يكون لهما علة ثالثة على ما علمت وهل هو
الا في بيان هذا المطلب قلت لعل ما ذكره سابقا بقوله بل يجب ان يكون احدهما
هو الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج اراد به ان الواجبين على تقدير
التكافؤ يلزم ان يكونا كك ويكون غرضه الاستدلال على ذلك لا على ان المتلازمين
لا بد ان يكونا كك بل يكون هذه المقدمة بديهية مسلمة عنده غير محتاجة الى دليل
لكن على هذا التيسير قوله على ما علمت ايض غير مستقيم الا ان يراد على ما علمت في موضع

ولا يخرج عن البعد فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او اللازم يمكن
ان يكون تنزيلها على الشق الاخير او على الشقين الآخرين وعلى الثاني لا اشكال
في قوله بالعرض المباين اذ يجوز ان يكون احتمال ذلك في الشق الاول وعلى الاول
ينافي ... حيث انه اخذ اللزوم فيه اولا حيث قال وتكون العلاقة لازمة
لوجودهما وكانه اراد بهذا الترديد الاشعار بان ما ذكره اولا من باب التمثيل و
الا فلا يحصر الاحتمال في كون العلاقة لازمة هذا ثم اعلم ان الفرق بين الدليل الاول
الذي ذكره والدليل الثاني بدلالة قوله وايضا على ما وجهناه ليس بظاهر الا بان في
الدليل الثاني يلزم على تقدير الامكان الاستناد الى الثالث والزم منه خلاف
الفرض وايضا فصل العلاقة الى الذاتية والعرضية وفي الدليل الاول ابدا
الاحتمالات التي ذكرها في تقدير الامكان وابطلها من غير تعرض للاستناد
الى الثالث والزام خلاف الفرض منه ولم يفصل العلاقة ايضا الى الذاتية
والعرضية وانت خبير بانه ولئن لم يتعرض صريحا في الدليل الاول للاستناد الى
الثالث لكن قد ظهر مما سبق انه لا بد في اثبات بعض مقدماته من التمسك بانه
لا يمكن الاستناد الى الثالث والا يلزم خلاف الفرض واما تفصيل العلاقة فامر
سهل اذ لا [illegible] يذهب الوهم على تقدير فرض المدعى على ما ذكره الى هذا الاحتمال و
لو فرض ذهابه اليه فلا بد في الدليل الاول ايضا من ابطاله فلم يبق اذن فرق
يعتد به بين الدليلين بحيث يجعلهما دليلين مختلفين نعم على التوجيه الذي
نقلنا الفرق بينهما ظاهر لكن قد عرفت فساده جدا واما الفرق بين قوله و
ايضا وما سبق فهو لئن فيما سبق من الكلام على ان في الشق الثاني يلزم خلاف
الفرض من حيث انه تكون العلاقة عرضية والمفروض ان بينهما علاقة ذاتية و
ان قطع النظر عن ذلك وفصل هذا الشق الى شقين والزم في كل منهما كونهما

اخر

من حيث التكافؤ معلولين وهو خلاف الفرض اذ الفرض انهما من حيث التكافؤ غير
او الزم هذا في الشق الاخير والزم في الشق الاول اولية احدهما بالذات المنافية
للتكافؤ وانت خبير بان هذا البحث الطويل الذيل في كلام الشيخ مع بذل الجهد
في تصحيحه وتوضيحه على ما اطلعت عليه ليس فيه كثير فائدة تقتضي ارتكاب مثل هذا
التطويل لاجله بل كان الاولى الاقتصار على اصل الدليل الذي اشرنا اليه والتعويل
عليه فليس في هذا التكثير للسواد الا انه يوجب على خلاف المعتاد تفرق البصر
البصيرة ويزداد التشويش والحيرة في المعنى الذي هو حقيقته ان في تمام
ماهيته النوعية فقد قارنه شيء به صار هذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا
او في هذا وفي بعض النسخ بدون كلمة او الاولى والاخيرة ولعل مراده على
الاول انه قد قارن هذا المعنى النوعي شيء بسببه صار هذا الفرد المعين او صار حاصلا
في هذا الفرد المعين باختلاف العبارة والمال واحد وهذا مبني على ان التشخص امر
زائد ينضم الى الماهية النوعية او قارنه مجرد انه هذا الفرد المعين او انه حاصل
في هذا الفرد المعين باختلاف العبارة واتحاد المال وهذا مبني على ان التشخص ليس
امرا زائدا بل هو امر اعتباري وهو نفس الهذية فكان النوع بمجرد الوجود لا
بانضمام شيء آخر اليه فيصير هذا او في هذا ومراده على الثاني انه قارنه في هذا
الفرد شيء به صار هذا الفرد بناء على كون التشخص امرا زائدا منضما او قارنه في
هذا الفرد نفس الهذية بناء على الاحتمال الآخر والاصح هذه النسخة الاخيرة لسلامتها
عن التكلف الذي في الترديد الاول والاخير وايضا قوله ولم يقارنه هذا المقارن
في الآخر يشعر بان كلمة في هنا ايضا متعلق بالمقارنة في الموضعين لكن الاخير
وترك هذا الترديد في الثاني يؤيد ما يؤيده ايضا بل ما به صار ذاك ذاك
او نفس انه ذاك هذا الترديد ايضا بناء على الرأيين في التشخص والاولى ان

لا تكرار كلمة ذلك في الموضعين فلكون نسيا وزان ما سبق ويصير حاصل المعنى انه كان
هذا المعنى النوعي في الفرد الآخر امر صار ذلك المعنى النوعي بسببه ذلك الفرد او
قارنه نفس لكن هذا المعنى النوعي ذلك الفرد والتكرار في الفقرة الاولى ولئن
كان امرا سهلا اذ كما يصح ان يقال ان المعنى النوعي امر صار بسببه ذلك الامر النوعي
ذلك الفرد كذلك يصح ايضا ان يقال انه قارنه امر صار بسببه ذلك الفرد ذلك الفرد
لكن في الفقرة الثانية كان لم يكد يستقيم اذ الصحيح ان يقال انه قارن ذلك المعنى
نفس انه ذلك الفرد لا انه قارنه نفس لكن ذلك الفرد ذلك الفرد الا ابتداء او
يحمل ذلك الثاني على التاكيد ويجعل اسم لكن ضميرا مستترا ابهاما اجمالا للمعنى النوعي
او يجعل ذلك الاول اشارة الى المعنى النوعي والثاني الى الفرد الآخر وبالجملة الامر
في مثل هذه الامور سهل وقد قيل في شرح هذا المقام بناء للكلام على النسخة الاولى
وكان لم يصل اليه النسخة الاخيرة او لم يعتد بها يحتمل ان يكون مراده من احد الترديدين
اشارة الى قسمي التركيب العقلي اللذين احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثاني
بحسب الاجزاء الذهنية او الى قسمي التركيب الذهني والخارجي اذ لم يثبت بعد
بساطة الواجب بالذات فان المعنى المشترك فيه جزء ذهني او خارجي للافراد
التي تركب كل منها منه ومن مخصص غيره فهو موجود فيها ذهنا او خارجا وليس
الحال كذلك في المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا بلا شرط بالقياس الى افراده البسيطة
او المركبة لكونه محمولا بهذا الاعتبار فلا يقال اللون في السواد ولا في الافراد ومراده
من الترديد الآخر الاشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس والناطق وبين
مبدأه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق
الناطق مثلا للحيوان لحوق نفس كونه انسانا او انه صار انسانا لكونه متحدا
مع الحيوان ولحوق النفس الناطقة به لحوق امر به صار انسانا ونسبتا التحقق

ومبداه ايضا الى النوع كنسبة الفصل ومبداه الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا
المقارن في الآخر اي لم يقارن المعنى المشترك فيه الذي هو تمام حقيقة الافراد
هذا المقارن الذي به صار هذا المعنى المشترك هذا او قارنه نفس انه هذا بل قارنه
مخصص آخر او مخصص آخر اي قارنه شيء به صار ذلك المعنى المشترك فيه ذلك الآخر
او قارنه نفس انه ذلك الآخر وانما لم يذكر الترديد الآخر ههنا لبعد احتمال التركيب
الخارجي في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب في قوله ذلك ذاك
في الموضعين وكان وزانه بحسب ما ذكره اولا ان يقال به صار ذلك او نفس انه
ذاك لكن الآل واحد فان المعنى المشترك فيه موجود في الفرد الآخر باعتبار وعينه
باعتبار فيشترك الكل في الاشارة الى ذلك الامر على ان الامر فيه هين انتهى ولا يخفى
انه ليس بمستقيم لان الترديد الاول اذا كان بحسب الاجزاء المحمولة وغيرها من الاجزاء
الذهنية او من الاجزاء الخارجية والآخر بحسب مقارنة الفصل ومبدأه في
بحيث ان يكون مقارنة الفصل متحققة في الاجزاء الغير المحمولة سواء كانت
ذهنية او خارجية حتى يكون قوله او في هذا في قوله او قارنه نفس انه هذا او
في هذا اشارة اليها وكذا بحسب ان يكون مقارنة مبدأ الفصل متحققة في الاجزاء
المحمولة حتى يكون قوله به صار هذا اشارة اليها وكلاهما لا يستقيم فافهم
او لوجوده بما هو ذلك الوجود اي وجود نفس هذا المعنى لا حصوله احد وجوديه
فان قلت لعله لذلك لا محذور قلت حصوله احد وجوداته في الحقيقة هو
هو التعين الذي الكلام فيه وفي سببه فيكون لولا تلك العلة كانت الذوات
واحدة او لم تكن لكان الترديد مبنيا على انه اذا لم تكن العلة الخارجية فالتركيب
انه لا بد من تحقق التعين الواجبي ولا بد له من علة قطعا وما فرض ان العلة
الخارجية ليست متحققة فلا بد من ان تكون علة المعنى النوعي حينئذ نفس الذات

في واحدة او نقول انه لما فرض ان المعنى النوعي ليس بعلة بل العلة امر آخر فلو
فرض انتفاء العلة امر آخر يجب ان لا يتحقق ذات اصلا ولا يخفى ان ما ذكر
في الشق الاول لا ينافيه كون الكلام بعد فرض كون المعنى ليس علة اذ حاصل هذا
التقدير فرض انتفاء العلة امر آخر وفرض امر آخر فيمكن ان يستلزم محالا آخر
هو كون المعنى المشترك علة بعد فرض كونه ليس بعلة فلا يتم اما ان يكون
ذلك المعنى شرطا في وجوب الوجود ام فيه نظر لانه ان اريد بكون المعنى شرطا
في وجوب الوجود ان معنى معينا من المعاني التي لم تشترط في وجوب الوجود فم
اثم يجب ان يتفق الكل فيه لكن على هذا المختار الشق الثاني ونقول لا نم انه
اذا لم يكن خصوص معنى من تلك المعاني شرطا في وجوب الوجود ان يتقرر وجوب
الوجود وفي وجوب وجود وهو داخل عليه عليه عارض مضاف الى جواز
ان يكون تقرره بواحد من تلك المعاني وح لا يلزم تقرره بدون تلك المعاني بل
تقرره دائما بواحد منها وعدم توقفه على خصوص احد منها ليس بنافع في ذلك المرام
وان اريد به اعم من المعين وغيره فنختار الاول ولا يلزم اتفاق الكل في الحقيقة
وهو ظاهر الا ان يقال ان احد الاقسام لا يمكن ان يتقرر وجوب الوجود وحقيقته
والاولى ان يقال ان مبنى هذا الدليل الذي ذكره الشيخ لما سيشير اليه على ان
المراد بوجوب الوجود الوجود الحقيقي الذي هو الموجود بنفسه حقيقة وما سواه
موجود بالارتباط به اما حقيقة او بالعرض على ما هو زعمهم وح نقول كان مراد
الشيخ بكون المعنى شرطا في وجوب الوجود ان يكون شرطا في قوام وجوب الوجود
الى ان يكون جزءا له وحاصل كلامه ان وجوب الوجود اما ان يحصل قوامه من هذا المعنى
وح يجب ان يتفق الكل فيه بناء على ان معنى الوجود الحقيقي واحد عندهم فلا
يمكن ان يكون له حقيقتان متغايرتان واما ان لا يحصل قوامه منه فيكون وجوب

الوجود

الوجود متقررا بدون هذه المعاني اذ الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون تقرره وتحققه
في شيء وتحقق ما عداه به فيكون جميع هذه المعاني من عوارضه ومضافاته ولا يخفى
انه على هذا يمكن اختصار الدليل جدا بان يقال الوجود الحقيقي الذي هو معنى واحد
وهو الموجود الحقيقي لا يمكن ان يكون امرا كليا اذ الكلي بما هو كلي ليس موجودا
قطعا فيجب ان يكون جزئيا حقيقيا وبهذا الكلام يثبت توحيد الواجب نعم يثبت
ان تشخصه بعين ذاته وليس له ماهية كلية بدون البيان في اثبات المقدمة المذكورة
وسنتكلم عليها ان شاء الله بل يجب ان نزيد لهذا بيانا لانه اعظم المطالب
فينبغي الاهتمام فيه واثباته بوجوه متعددة واما العدم تاميته دليله الاول
بناء على ما اشرنا اليه الا انه تأكد الوجود اي الوجود المؤكد الحقيقي الذي
هو الموجود الحقيقي وانما تفيده التقوم بالفعل فيه نظر لان المراد
بالتقوم بالفعل ان كان هو الوجود فنجزم ضرورة ان الفصل لا يفيد وجود الجنس
كيف وهما موجودان بوجود واحد فلا يمكن تقدم احدهما على الآخر بالوجود
كما زعم البعض وان اراد انه لا يكون بدونه امرا محصلا بالفعل بحيث يصح ان
يوجد بل لا بد ان يكون منضما معه حتى يصح ان يوجد فهو مسلم لكن ح اذا كان لواجب
الوجود فصل لا يلزم ان يكون مفيدا الوجود حتى يكون مفيدا لحقيقة الجنس بل
غاية ما يفيده انه يكون وجوب الوجود معه امرا محصلا بالفعل وهو ليس من
افادة حقيقة الجنس في شيء والاولى ان يقال ان وجوب الوجود اذا كان
له فصل فاشتماله على الفصل اما من ذاته بذاته فيلزم ان يكون دائما مع ذلك الفصل
فيرتفع التعدد ولو قيل انه يجوز ان يكون الفصول المتكثرة في كل منها مقتضى
ذاته ففي جوابه واما من غيره فيلزم الاحتياج الى الغير في الوجود فان قلت لعل
الغير بين الجنس والفصل من دون ان يوجد بهما فلا يلزم الاحتياج اليه في الوجود

قلت ضم الجزء الجنسي الى الفصل لا معنى له الا انه يوجد معنى محصلا مشتملا على ذينك المعنيين
بوجود واحد وإلا فاذا كان الجنس مثلا موجودا والفصل كذلك فكل منهما موجود
محصل ولا معنى لان ينضم احدهما الى الآخر بحيث يصيران متحدين في الوجود
وهو ظ ويمكن ان يق لعل الفصل يقتضي ان يكون منضما مع الجنس فيجوز اذن
ان يكون فصول مختلفة كل منها يقتضي الانضمام مع الجنس وبانضمامه يحصل حقيقة
خاصة فيحصل من انضمام جميعها حقائق مختلفة واجبة وجوابه حينئذ وجود العين الوجود
الا ان يتوقف وجودها على هذه الانضمامات اولا اي موجودة بنفسها ثم
ينضم اليها تلك الفصول وعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا الوجود لان
وجودها موقوف على الانضمام والانضمام من قبل الفصل فيكون وجودها من
قبل الفصل فقط وهو مع مخروجين احدهما ان الفصل مطلقا لا يمكن ان يكون
مفيدا الوجود الجنس على ما اشرنا اليه وثانيهما ان فيما نحن فيه لا يمكن ذلك ضرورة
ان الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون وجوده من غيره وعلى الثاني ظ انه لا يمكن
انضمام شيء اليها بحيث يصير المجموع حقيقة نوعية محصلة كما اشرنا اليه آنفا بل
كل ما ينضم اليها يكون من عوارضه ولواحقه الغير الداخلة في تحصلها وهي موجودة
متحصلة بنفسها هذا وانت خبير بانه على ما قررنا الدليل سابقا لا يبقى احتمال
التكثر اصلا لا بالفصول المنوعة ولا بالعوارض المشخصة وهو ظ كما
علمت ان لكان اشارة لما كون حقيقة الحيوانية معنى غير ما كر الوجود والوجود
لازم لها فكانه قد علم ذلك حيث ان الوجود مفهوم اعتباري ولهذا كان المراد
معلومية ان وجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي هو الموجود الحقيقي
ثم لم يعلم في هذا الكتاب اصلا ولعله اراد انه علم في موضع وهو بعيد
وقد منعنا امكان هذا في وجوب الوجود واشارة لنا ما ذكر في الدليل الاول

الواجبية

من البطال

من البطال تكثره بالعوارض ويمكن ان يجري ما ذكر في الشق الاول في هذا الشق
ايضا بان يق المشخص انما يفيد وجود المعنى النوعي لا اصل معناه وفيما نحن فيه
يلزم ان يكون مفيدا الاصل معناه وايضا يلزم ان يكون وجوب الوجود موجودا
لغيره ويمكن ان يجري في الدليل الاول ايضا الكلام على هذا الوجه الاخير كما لا يخفى
ويمكن ان يبين بما بنوع من الاختصار قيل يريد انه يمكن بيان توحيد
الواجب بجزء من الدليل بكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيها اختصار
للوجه الاول لاختلا فيما في المأخذ انتهى وانت خبير بان هذا في الحقيقة اختصار
لما ذكر سيما الدليل الاول واي فصل ان هذه الدلائل التي ذكر في شرح المخ
جدا والتفاوت بينها قليل ولا حجة ان يجعل هذا او ما بعده اختصارا لما قبلهما
كيف وقول الشيخ ويكون الغرض راجعا الى ما اوردناه ظ بل صريح في ذلك و
بعد التأمل فيما ذكرنا من توجيه الدليل وتقريره يظهر حقيقة الحال جدا
فنقول ان وجوب الوجود اذا كان اي حاصل الدليل ان صفة وجوب الوجود
اذا كان حاصلا لشيء فاما ان يكون واجبا بالنظر الى هذه الصفة ان يكون غير
هذه الحصة منها التي هي حاصلة للشيء المذكور اولا وعلى الاول يمتنع ان يكون
واحد من هذه الصفة اي حصة منها موجودة لغير ذلك الشيء لا الحصة المذكورة
ولا ابل حصة اخرى حتى يق انه لا محذور في كون الحصة المذكورة غير موجودة
لشيء آخر وجه اللزوم ان الصفة المذكورة اذا كانت مقتضية لان يكون عين
الحصة التي للشيء الاول فكيف يمكن ان يوجد حصة منها لشيء آخر اذ على هذا يكون
غير هذه الحصة ايضا وهو خلاف الفرض وعلى الثاني يكون وجوده للشيء المذكور
بعلة لانه اذا لم يجب بالنظر الى ذاتها ان يكون عين الحصة المذكورة فلم يجب بالنظر
الى ذاتها ان يكون موجودة للشيء المذكور اذ وجوبها للشيء المذكور ليس الا كونها

عين الحصة منها التي في هذا الشيء وهو ظ واذا لم يجب بالشق الثاني اذ انها وجودها
للشيء المذكور فبسبب وعلة يصير ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء انما يصير واجب
الوجود بسبب وعلة والمفروض انه واجب الوجود بذاته اذ ظ ان واجب
الوجود على تقدير وحدته يكون ذلك الفرد المعين الواحد منه واجب الوجود
بذاته ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بسبب غيره ولو فرض تعدده فمعاذ
الله لا بد ان يكون كل من افراده المعينة واجب الوجود بذاته هذا ويمكن ان
يق في الشق الاخير ان وجوب الوجود اذا كان بسبب صار عين هذه الحصة
التي للشيء المذكور فصار واجب الوجود متعينا بسبب وظ انه ما لم يتعين
لا يكون موجودا فيلزم ان يكون واجب الوجود موجودا بسبب ايضا ولكن
انه يمكن اجراء مثل هذا التقرير في الدليل الاول ايضا فافهم فيمتنع الواحد
منها اي يمتنع ان يكون حصة منها موجودة لغير الموصوف المفروض كما عينا
فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته يمكن ان يكون هذا الشيء
اشارة الى الموصوف المفروض كما هو ظ سياق العبارة ويكون وجه لزوم
كونه غير واجب الوجود ما بيناه في الوجه الاول من الوجهين المذكورين في تقرير
الشق الاخير من الدليل ويمكن ان يجعل اشارة الى مفهوم واجب الوجود بان يقرر
الدليل على الوجه الثاني   فان قال قائل ان وجوب الوجود صفة لماذا اي حاصل
السؤال على الوجه اللائق بالمقام المنطبق على ظ العبارة ان كون شيء صفة
لشيء لا يمنع كونها صفة لآخر وهو ظ واذا كان كذلك فيمكن ان يجب كونه
صفة لشيء مع كونه صفة لآخر وهي ان اذا فرض ان صفة تعتقد بذاتها
ان تكون صفة لشيء فيمكن ان تكون صفة لآخر اذ على تقدير صفتيتها لآخر لا يبطل
صفتيتها للشيء الاول فمع كونها صفة للآخر صفة للاول ايضا فتعتقد بطبعها

بالكلية والا يلزم تخلف ما بالذات اصلا وهذا كما قيل ان المهية يمكن ان تتشخص بتشخصها
ومع ذلك لا يلزم ان تكون منحصرة في شخص او مع كونها متشخصة بتشخص آخر ايضا
يصدق انها متشخصة بالتشخص المفروض ولا يلزم تخلف مقتضاها عنها والجواب
عن هذا السؤال على ما هو الواقع ان يق ان نفس مهية اذا اقتضت ان تكون صفة
لشيء او متشخصة بتشخص مثلا فلا بد ان لا تكون صفة لشيء آخر ولا متشخصة بتشخص
آخر ضرورة ان العقل يحكم بديهة بانه اذا كان كذلك فلا بد ان تكون كلما تحققت تلك
المهية كانت صفة لذلك الشيء ومتشخصة بذلك التشخص فاذا وجدت صفة لشيء
آخر ومتشخصة بتشخص آخر فهي متحققة في ضمن الحصة التي صفة للشيء الآخر وفي
ضمن التشخص الآخر مع انها ليست هناك صفة للشيء الاول ولا متشخصة بالتشخص
المفروض لا يق ان نفس المهية صفة للشيء الاول ومتشخصة بالتشخص المفروض
ثم الحصة منها التي في الشيء الآخر والتي متشخصة بالتشخص الآخر ليست صفة
للشيء الاول ولا متشخصة بالتشخص المفروض ولا ضير اذ مقتضى المهية ليس الا
كون نفسها صفة للشيء الاول ومتشخصة بالتشخص المفروض لا كون كل حصة منها
وهذا المقتضى لا يتخلف اصلا لانا نقول البداهة حاكمة بانه على الفرض المذكور لا بد
ان لا يتحقق الطبيعة الا ولها الحالة التي فرض انها مقتضى نفس ذاتها بذاتها
والا لكان اقتضاؤها لها ليس لذاتها بذاتها بل بشرط او قيد وهو ظ وفي
الصورة المفروضة لا شك انه تحققت الطبيعة وليس لها الحالة المفروضة في
هذا التحقق وثبوت هذه الحالة لها في ضمن تحقق آخر ليس بمجد اصلا وانكاره
مكابرة صرفة مصادم للبداهة هذا ثم ان الجواب الذي ذكره الشيخ بظاهره
ليس منطبقا على هذا الجواب بل ليس ظاهره الا ان كلامنا في خصوص حصة صفة
وجوب الوجود الذي في موصوف بعينه لا في نفس هذه الصفة وخصوص الحصة

ليست صفة لموصوف آخر بل الذي في الموصوف الآخر حصة اخرى مثلها لا هي
نفسها وانت خبير بان هذا ليس في مقابل السؤال المذكور اصلا اذ السؤال
المذكور كان باعتبار ان اصل الصفة موجود في الموصوفين معا وذلك
لا ينافي وجوب صفتيتها لاحدهما اذ على تقدير صفتيتها للآخر وصفتيتها للاول
ايضا بالاخرة لكانها فلا يلزم تخلف مقتضاها كما عرفت مفصلا وليس فيه القول
بان خصوص حصة منها صفة لآخر حتى يتوجه هذا الجواب في مقابله وهو ظاهر ولا
يظهر ايضا توجيه آخر للسؤال يكون هذا الجواب في مقابله ولا لاصل الدليل
ايضا نعم يرد عليه السؤال بنحو يكون هذا الجواب في مقابله وبالجملة المقام
لا يخلو عن اشكال فكان الشيخ اخطأ في الجواب اذ كان السؤال في باله على
نحو يكون هذا الجواب في مقابله ولم يكن ما يساعده عبارته وللمتكلف ان يحمل
كلامه على ما ذكرنا من الجواب بان يقول مراده ان كلامنا في خصوص الحصة وليست
صفة لآخر بل الموجود فيه كلام حصة مثل الاخرى لا عينها وحاصله ان ما
لزم مما ذكرنا هو انه لا يمكن ان يكون حصة من وجوب الوجود صفة لشيء آخر
على تقدير ان يكون وجوب الوجود مقتضيا لكونه صفة لشيء لانه اذا كان
الحصة منه صفة لآخر لكان اصل وجوب الوجود موجودا في ضمنها مع انه ليس
صفة للشيء المفروض فلزم تخلف مقتضاه فما ذكرتم من ان يكون شيء صفة لشيء
لا يمنع كونه صفة لآخر لا يستقيم في نحو هذا اذ الحصة لا يمكن ان يكون في
شيئين واذا كان لا يمكن ان يكون في شيئين فالطبيعة في ضمن الحصة التي
للشيء الآخر ليست صفة للشيء الاول فيتخلف مقتضاها عنه نعم اذا امكن
كون الحصة في شيئين لامكن ان يتحقق ان الطبيعة في ضمن هذه الحصة موجودة
للشيء الاول ايضا فلا يلزم تخلف مقتضاها هذا غاية ما يمكن ان يتكلف وهو

كما ترى من البعد وعلى هذا المراد بقوله مثلها الواجب فيهما بالحيثية التي
بعينها ان الموجود في الموصوف الآخر مثل هذه الحصة لا عينها ويجب فيهما
ايضا ما يجب في الاخرى اي حالها مثل حالها في الكلام انها ايضا يمتنع ان تكون
صفة لموصوفين اذ الدليل كما يجري في هذه الحصة يجري في الحصة الاخرى ايضا اذ
المفروض ان كلا من الفردين واجب فيمكن اخذ كل منهما واجراء
الكلام في حصة وجوب الوجود التي في الفرد الآخر هذا وقد قال بعض سادة
العلماء رفع مقامه في هذا المقام في تفسير هذا الجواب للشيخ وتلخيص عبارته انه
انه لو كان كون طباع وجوب الوجود لا يتخصص ذلك الطباع وذلك الطباع ايضا
ايضا فيكون كونه لك ايضا مقتضاه وكونه لك ليس هو بعينه كونه لآخر بل
مثله فيكون كون ذلك الطباع لمثلين مقتضى نفس طبيعته فيكون كونه مشتركا اقتضاء
لنفس ذاته فلا يكون لواحد اصلا لان كونه لاثنين بحسب نفس الذات يقابل
كونه لواحد كما اذا كان مقتضى طبيعته ان يكون للناطق او للابيض كان كون
تلك الطبيعة للصاهل او للاسود يمتنع بالنظر الى نفس تلك الطبيعة هذه لكونها
امرين متقابلين فكذلك الامر ههنا بل اوضح وامتن حيث يلزم تحقق الكثرة
بدون الوحدة والكثير بدون الواحد انتهى وفيه نظر اما اولا فلبعد تطبيق
كلام الشيخ عليه واما ثانيا فلان قوله كونه لاثنين بحسب الذات يقابل كونه لواحد
ان اراد به ان كونه لاثنين فقط يقابل كونه لواحد فهو حق لكن لا يلزم من اقتضاء
كونه لك وكونه لك اقتضاء كونه لاثنين فقط وهو ظاهر وان اراد ان كونه لاثنين
مطلقا يقابل كونه لواحد فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون للواحد والكثير معا وما مثل
به من كون اقتضاء الطبيعة للناطق او الابيض مقابلا لاقتضائها الصاهل
او الاسود ليس ايضا بهذه المثابة لانه ان اخذ الاقتضاء بقيد فقط فالمقابلة

مسلم لكن غير مجدٍ ولئن اخذوا لا بهذا القيد فالمقابلة اول المسئلة ولو تمسك بان الطبيعة
اذا اقتضت الكثرة فبالضرورة لا بد ان يكون كلما تحققت لتحققت الكثرة ففي ضمن
الواحد ايضا لا بد ان يكون لها الكثرة على ما ذكرنا آنفا فعلى هذا الاحتياج الى هذا
التطويل الذي لا طائل فيه بل كان يكفي ان يقال اذا كان الطبيعة مقتضية لكونها
لا اقل بد ان لا ينفك عنها ذلك اينما تحققت فاذا كان الواجب ايضا كان يجب ان
يكون الا في ضمن كونه واجبا وهو ظاهر ثم انه قد قيل في شرح هذا المقام من الدليل
والاعتراض والجواب اما في شرح الدليل فقيل المراد بالصفة في قول الشيخ ان
وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او
جزءه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق ثم قيل الاشارة في قول
الشيخ فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة هي اراد بهذه الصفة احدى التشخصات
المعينة من افراد هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود والترديد بانها واقع
في تشخص معين منه كما ستنبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك او لا
اقتضائه والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء فهي من حيث
حقيقتها اما ان تقتضي ان تكون في هذا الواحد الموصوف او لا تقتضي فان
اقتضت بحقيقتها ان تكون في هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شيء منها الا فيه
فلا واجب الوجود غيره ولئن لم تقتض بذاتها وحقيقتها ان تكون في هذا الواحد
فكون هذه الصفة الشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها لن تزول عن هذا الواحد
فيكون حصولها فيه لعلة فيجوز ان يكون هذا الشيء ممكن الوجود وهو واجب
الوجود بذاته هف ويرد عليه ان هذا خبط من باب الاشتباه بين المفهوم
والفرد فان صفة واجب الوجود يحتمل ان لا تقتضي شيئا بل المقتضي للانفكاك
هو فرد واجب الوجود فيحتمل في بادي النظر ان يكون لها موصوفات متعددة

الشخصات

كل واحد منها يقتضي لذاته الاتصاف بها فلا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم
العنواني والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن
لها في نفسها ان تكون لزيد مثلا وان لا تكون واما زيد فيجب لذاته ان يكون انسانا
واما اندفاعه بما مهد من المقدمات التي منها ان وجوب الوجود عين او خارج عن
حقيقة واجب الوجود فهو المشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما فاحتاج الى التعين
امكان واجب الوجود فلا يخلو عن صعوبة واما في شرح الاعتراض والجواب فقيل
تقريرها الاعتراض ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان تكون لهذا
الموصوف فلا موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان تقتضي كونها لهذا
ولغيره جميعا اذ لا يمتنع وجودها لهذا وجودها لذلك وجوابه ان الكلام في صفة
معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث لا يمكن ان تكون لغيرها فانها اذا
وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان تكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف
بشيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو المطلوب ويرد عليه ما اورد
لا غير انتهى كلامه رفع مقامه وفيه اولا ان حمل هذه الصفة المشار لها الى احدى
التشخصات المعينة مما لا وجه له اذ مع كونه خلاف ظاهر العبارة بل صريحها اذ ح
لا يصح قوله ان يكون عين هذه الصفة الموجودة ليس حالا اخر خارج عنها اذ يكفي
اجراء الكلام في الشقين اللذين ذكرهما الشيخ على ما هو منه دون حاجة الى هذا
بان يقال على ما تقدم اصل هذه الصفة اما ان يجب لها ان يكون عين هذه الحصة
الموجودة لفرد معين فيجب ان يكون ذاتا له واما ان لا يجب لها ذلك فيكون
كونها له محتاجا الى علة فيلزم الامكان ولا حاجة الى ما ذكره بل على ما ذكرنا يصير
الكلام في الشق الاول ركيكا جدا اذ يكون حاصله ان هذه الحصة اما ان تقتضي
اصل طبيعتها وذاتها ان يكون لهذا الفرد فيجب ان يكون ذاتا لهذا الفرد وذات

خير بان اخذ الحصر امر لغو ههنا جدا وثانيا ان الايراد الذي اورده
متعلق بالحث المتعدد في هذا المقام لاتمام الحجج والدلايل كما يشير اليه الشارح
القديم لعلمه مستوضحا وثالثا ان ما ذكره في جواب الاعتراض من ان الكلام في
صفة معينة من وجوب الوجود مما لا مدخل له في الجواب اصلا ولا ينفع فيه قطعا
وهو ظاهر بل ليس ينفع الا ان اقتضاء هذه الصفة بحسب الذات والحقيقة
لواحد يوجب ان لا يكون الموصوف بها من افرادها الا هذا الواحد فقط
دون غيره سواء كان الكلام في الصفة المعينة او لا فجعل هذا محط الجواب
ليس بمستقيم ثم هذا الذي ذكرنا انه نافع ايضا لا يخفى انه اول نزاع المعترض واصل
مسئلته فايراده كذلك ليس بمستحسن بل لا بد من توضيحه وترجيحه باثبات ما ينبغي به دفع
الاعتراض فتدبر وبعبارة اخرى نقول ان الواحد منها وجب الوجود له
حاصل ان الواحد من افراد واجب الوجود اما ان يكون كونه واجب الوجود
وكونه هذا الواحد بعينه واحدا فواجب الوجود واحد وهو ظاهر وان كان غيره
فكون واجب الوجود هو هذا المعين ان كان لسبب كونه واجب الوجود فيلزم
ايضا ان يكون واجب الوجود واحدا وان كان لسبب آخر غير كونه واجب الوجود
فلكونه هذا المعين سبب فيكون لهذا المعين سبب فهو معلول فلا يكون هذا
المعين واجبا بذاته مع انه لا بد ان يكون كل فرد معين من واجب الوجود واجبا
بذاته كما عرفت ولا يخفى ان هذا الدليل على ما قررنا لا فرق بينه وبين سابقه
الا بالعبارة في بادي الامر لان في هذا الدليل قطع عن عينية وجوب الوجود لهذا
الفرد المعين وعن سببيته لها والزم في كل منهما اشق التعدد وفي الفصل السابق
بل جعل العين شيئا واحدا واوجبا في كون هذه الصفة اي وجوب الوجود
للفرد المعين لنفسه هذه الصفة بحيث كونها له لنفس هذه الصفة ام من التعينية

قوله

والسببية اولى انه مخصوص بالسببية وطوى ذكر العينية اعتمادا على الظهور
واحالة على السببية وبالجملة ظاهر انه لا فرق بين هذا الدليل وسابقه الا بمجرد العبارة
على ما صرح به الشيخ وما قاله بعض سادة العلماء اشارة الى الدليل السابق هذا
القول من سبيل النظر في طبيعة وجوب الوجود ومقتضاها بحسب حال نفسها لا
بحسب افرادها المحمولة هي عليها وما يذكر من بعد بعبارة اخرى من سبيل النظر
في كل من الفردين مثلا بحسب حال نفسه لا بحسب حال الطبيعة المشتركة ومقتضاها
انتهى فيه من التمحل اذ الظاهر ان كلا منهما بحسب حال طبيعة وجوب الوجود نفسها
لا بحسب حال افرادها كما قررنا وكانه جعل الضمير لذاته في قول الشيخ اما ان يكون
امر الذاته راجعا الى الفرد المعين المستفاد من قوله لانه هو بعينه ولا يخفى
انه خلاف الظاهر من سياق الكلام والحق كيف يصح ان يقال ان معنى ذاته وجوب
الوجود لهذا العينية ان كان لذات هذا الفرد يلزم ان يكون كل ما هو واجب الوجود
فهو هذا العينية لظهور منعه وانه لا سبيل الى توهم ادعاء هذا او فتدبر الحق
في هذا المقام هذه الحجة قريبة المأخذ من التي قبلها والفرق بينهما بان المنظور
اليه المردد فيه هناك هو صفة وجوب الوجود وههنا هو الموصوف بها او
بزيادة شيء آخر هو كون الموصوف والصفة شيئا واحدا لكن حكم كل
الشق الاول من الترديد الثاني ويندرج تحته مدار الطواده كما في الحجة السابقة
انتهى وقد ظهر حاله ايضا ثم لا يذهب عليك ان جميع هذه الدلايل التي ذكرها الشيخ
يرد عليها ايرادات من ماخذ واحد هي ان واجب الوجود تعالى امكن ان يكون
ان ذاته تعالى نفس وجوده كما هو رأي المتكلمين او انه عين الوجود اي حقيقة كما
هو رأي الحكماء وعلى الاول يقال انه يجوز ان يكون معاذ الله ذاتان كل منهما نفس
ذاته وجوده فنقول على الدليل الاول انا نختار ان الواجبين لا يشاركان في الماهية

اصلا وليس خصوصية شيء منهما شرطا في وجوب الوجود حتى يلزم انحصار واجب الوجود
في فرد فقولكم يلزم ح ان لا يكون وجوب الوجود متميزا دونه وجوب وجود هو امر
عليه عارض مضاف اليه نقول ما اردتم بوجوب الوجود لئن اردتم هذا المفهوم
الاعتباري اي اقتضاء الذات للوجود فلا نم انه ح يكون متميزا ولكن ما هو فرده
بل المتميز فرده وهو من افراد الاعتباري عارض له لازم لذاته من دون محذور ولئن
اردتم الذات التي هي واجبة الوجود ومقتضية لوجوده ففساده ظ وعلى الدليل
الثاني لان قولكم انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخ من وجهين اما انقسام
الجنس بالفصول واما انقسام النوع بالعوارض المراد به انقسام مفهوم واجب
الوجود الذي هو امر اعتباري واما انقسام ماهية واجب الوجود فعلى الاول
نختار شقا ثالثا ونقول انقسامه الى فرديه ليس على شيء من هذين الانقسامين
بل انه امر اعتباري عارض لفرديه ولا يلزم على هذا شيء من المحذورات التي اوردتها
وعلى الثاني نقول لان الواجبين لعلهما لا يكون بينهما امر مشترك ذاتي لا تمام الماهية
ولا جزؤها وانما يكون اشتراكهما في مفهوم وجوب الوجود الذي هو عرض لهما وعلى
على الدليل الثالث كون صفة وجوب الوجود للموصوف المعين ليس لذاتها ولا لامر
خارج عن خصوص الموصوف حتى يلزم احتياج الواجب الى غيره في وجوب الوجود
بل انما هو لخصوص ذات الموصوف من دون لزوم محذور فان قلت يلزم ان يكون
تعين مفهوم واجب الوجود لغيره الذي هو خصوص الفرد قلت لا محذور فيه لان
هذا المفهوم مفهوم اعتباري ليس بواجب الوجود بل الواجب الوجود انما هو فرده
ومصداقه وهو لا يحتاج في نفسه ووجوده الى شيء غيره وقس عليه الدليل الرابع
اليك وعلى الثاني نقول لم لا يجوز ان يكون معاذ الله وجودان خاصان يكون كل
منهما مخالفا للآخر بالحقيقة ويكون صدق الوجود المطلق عليهما صدقا عرضيا ولكن

لزمه

كل

كل منهما واجب الوجود وح نقول على الدليل الاول انا نختار الشق الثاني الاخير فان
اردتم بكون ما به التميز شرطا في وجوب الوجود كونه شرطا في وجوب الوجود
الذي هو عين الذات فنختار كونه شرطا ولا يلزم انحصار واجب الوجود لان
كلا منهما شرط في وجوب وجوده الخاص فيلزم انحصار هذا النوع من وجوب الوجود لا وجوب
الوجود مطلقا ولئن اردتم به كونه شرطا في وجوب الوجود المطلق الذي هو
اعتباري فنختار عدم كونه شرطا قولكم فوجوب الوجود متميز دونه لئن اردتم به
وجوب الوجود الخاص الذي هو عين ذات كل منهما فبطلانه ظ وكذا لئن اردتم به
وجوب الوجود المطلق وعلى الدليل الثاني لان انقسام معنى وجوب الوجود لئن
اريد به انقسام وجوب الوجود الخاص فهو ليس بمنقسم اصلا بل هو عين الفرد ولئن
اريد به انقسام وجوب الوجود المطلق فخارج عن القسمين اللذين ذكرتهما بل
انقسامه من قبيل انقسام العوارض الخارجة لما هو وضعا انهما المتخالفتان بالحقيقة
وعلى الدليل الثالث لان كون صفة وجوب الوجود لهذا لئن اريد به وجوب الوجود
الخاص فنختار انه لهذا وعين هذا ولا يلزم انحصار وجوب الوجود المطلق فيه
ولئن اريد به وجوب الوجود المطلق فنختار انه لهذا الموصوف ولا يلزم محذور
لان جوزنا كون صدق الوجود المطلق والوجوب المطلق معللا بذاته اي
اي الوجود الخاص والوجوب الخاص فلنرجع الى ما نحن فنقول انه من قبيل الذاتيات
بالنسبة اليه فلا يحتاج الى علة وتفصيل هذا القول موكول الى التعليقات على الحواشي
الجديدة للتجريد وقس عليه حال الدليل الرابع واذ قد عرفت هذا فنقول هذه
الايرادات تندفع بتمهيد مقدمتين احديهما ان الامر الذي هو موجودية الاشياء
بلا معنى ما هو سبب للموجودية اذ لا كلام فيه بل ما هو الموجودية باعتباره اي
الوجود لا يجوز ان يكون اعتباريا بل يجوز ان يكون امرا حقيقيا متحققا في الخارج

وقد يدعى البداهة في ثانيتهما لان هذا الامر البديهي لا بد ان يكون معنى واحدا اما
بالبداهة ايضا او بالعقول بان الدلايل التي ذكرها القوم لاثبات الاشتراك المعنوي
للوجود يدل على ذلك اذ بعد ما ثبت ان الوجود الذي ينتسب اليه الموجودات
امر واحد وثبت ايضا ان ما ينتسب اليه الموجودات امر حقيقي متحقق لا باعتبار
يثبت ان هذا الامر الحقيقي معنى واحد البتة وهو الموجود الحقيقي بالذات و
ما سواه من الموجودات حقيقية لكن باعتبار علاقة بينها وبين هذا الامر لا باعتبار
قيام هذا الامر بها كما هو ذوق المتألهين او موجودات بالعرض باعتبار انها
شيونات واعتبارات على ما هو راي الصوفية لا يقال انه بعد ما ثبت ان هذا المعنى
واحد لا حاجة الى برهان التوحيد لان هذا المعنى الواحد هو الواجب لان الموجود
الحقيقي هو الواجب اذ لو لم يكن الواجب لكان في تحققه محتاجا الى انتساب الى
امر آخر فلم يكن الموجودية والتحقق باعتبار الانتساب اليه فقط بل باعتبار
امر آخر ايضا وهو خلاف الفرض لانا نقول غاية ما ثبت ان هذا المعنى واحد
بالمعنى لا بالعدد فيجوز ان يكون له افراد متكثرة اما بالفصول بان يكون هذا
المعنى الحقيقي معنى جنسيا او بالمشخصات فيكون معنى نوعيا فيحتاج الى برهان التوحيد
لابطال هذين الاحتمالين اذ لا شك ان المطلوب من التوحيد ان الواجب لغيره ذات
معنى ليس ذات معنى آخر غيره واجب الوجود وبعد تمهيد هذه المقدمات ودفع
الايرادات بالنظام على ما طرق الشام اذ ملخص الكلام في بعد حذف التطويلات و
الزوايد ان هذا المعنى الواحد الحقيقي للماهية سواء كان معنى جنسيا او نوعيا
تعينه اما بذاته فيلزم انحصاره في فرد وهو المطلوب واما بغيره فيلزم في محذوران
احدهما ان يكون الفرد المعنى من الواجب الوجود محتاجا الى غيره وهو محال
وثانيهما ان يكون هذا الامر الحقيقي في تعينه محتاجا الى الغير وهو خلاف المفروض

بالجز

في تحققه فيكون في تحققه محتاجا الى الغير مع ان التحقق والموجودية به وهو الموجود
الحقيقي ولا يمكن في العقول بان هذا الغير لعله يكون نفس الفرد فلا يلزم محذور لان
الفرد لما كان غير هذا الامر الحقيقي فكيف يكون عينه ولما كان غيره فلا يجوز ان
يكون سببا لتحقق هذا الامر الحقيقي اذ الموجود الحقيقي في يكون هذا الفرد لا
هذا الامر وهو خلاف الفرض وبعد ما عرفت هذا يسهل لك توجيه الدلايل
التي ذكرها الشيخ ودفع الايرادات المذكورة عنها كما لا يخفى هذا ما اخذ في
بعد تقرير الدليل الاول واعلم ان تتميم هذه الحجة وساير الحجج التي ذكرها الشيخ
موقوف على مقدمات احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو تاكد الوجود
خلافا لصاحب المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان
يكون وصفا خارجا عن الذات لازما خلافا للفخر الرازي وكثير ممن وافقه و
ثالثها ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرض
تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود عندهم مشترك
لفظي ورابعها ان التعين امر ثبوتي زايد على الماهية المتعينة وخامسها ان ما به
الاشتراك عين ما به الاختلاف خلافا للاشراقيين في باب الاشد والاضعف وهذه
خمس مقدمات يبتني على جميعها كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم لغاية(?) في بيانها
والخوض فيها الا ايما اشير الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق هذه
المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها والكد في تحقيق
حقيتها(?) وفهمنا(?) انفذ نفسه ولتيسر لنا بحمد الله وشكر النعم في هذا الدفع عن هذه الحجة
ما يحقق(?) الاعتراضا عليها تارة باعتبار ان الكلام في الواجبين للاشتراك الا في
في تمام الماهية ولا في بعضها بل ما هما بسيطان وذلك ذاك يتشعب الا انهما يشتركان
في معنى عرضي هو وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشيء اصلا وثانيا بان الوجوب

المراجعه الى الاسفار الاربعه للمؤلف وهو الملا صدرا

في كل المعنى آخر سوى الكائن بذاته او لازم ذاته وتارة بان في هذه الحجة واما انما
وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حتى اريد بوجوب الوجود او الحقيقة الوجوبية
او بالحرى بجعلها من الامور المشتركة بين الواجبين فرضا تارة المفهوم وتارة
ما صدق عليه كما اريد في هذه الحجة بالحقيقة في احد شقي الترديد وهو قوله وان
اللواحق فاما ان يعرض لحقيقة الشيء المعنى المشترك فيه وبالآخر وهو قوله
واما ان يعرض له عن اسباب خارجة ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول
صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد في الشق الثاني المفهوم المشترك
لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة انتهى ولا يخفى عليك انه لا يليق بالشيخ لا يتوقف
اتمامها الا على المقدمة الاولى والثالثة من المقدمات الخمس التي ذكرها سابقا
هنا ولا حاجة له الى المقدمات الثلث الاخرى ولكن بعد اخذ تلك المقدمات
التي بتمامها كما ذكر او بعضها كما ذكرنا يندفع الايراد الذي نقلنا عن صاحب
تهافت على الدليل الثالث البتة من غير كلفة فما ادري ما وجه الاستصعاب الذي
نقلنا عنه في دفع هذا الايراد عن الدليل المذكور ثم ان هذا القائل بعد ما فسر
الدليل الرابع على ما نقلنا عنه قال ولكن لقائل ان يقول انا نختار الشق الثاني
من هذه الشقوق الثلثة الذي هو الشق الاول من الترديد الثاني وهو ان
مقارنه واجب الوجود لهذا الواحد لذاته اي لذات هذا الواحد ولم
يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا مقتضيا لذاته لان
يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان تقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها
كالحرارة تقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها ومن ههنا نشأت
الشبهة المشهورة التي تشوشت بها طباع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن
دفعها وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان

بتمام

بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا
منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق
بصرف حقيقة كل منهما وقد تحير بعضهم صاحب هذه الشبهة بافتخر الشياطين
لاشتهاره بابداء الشبهة على مسئلة وعقدة شديدة عجزت الاذكياء عن حلها
ووجه اندفاعها ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه ومطابق حمله
ومنشأ انتزاعه ليس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اية حيثية كانت
او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني فلانه يلزم كونه ممكنا اذ لا نعني
بالممكن الا ما لا يكون في صدقه موجودا وواجبا من حيث بسبب امر عارض او مباين
واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون انتزاعه وصدقه ومصداق حمله حقائق
متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليها على ذلك التقدير نسبة
المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية
الى الحيوان حيث انها منتزعة من نفس تلك الماهيات بدون ضم امر اخر او اعتبار
آخر فالنسبة في الانسانية مثلا لا يمكن ان تنتزع من انواع مختلفة غير
مشتركة في ذاتي بل لا بد ان تنتزع من امر هو في حد نفسه انسان وكذا مثل الحيوانية
لا يمكن ان ينتزع من مختلفات الحقايق بتمام الذات بلا جامع ذاتي بل لا بد
ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء
آخر وهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة بسيطة فلا بد ان يكون حقيقة
حقيقة وجوب الوجود وذاته نفس واجب الوجود فلان ما هو غير واجب الوجود
يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فقط وبين ان وجوب الوجود لا يمكن
ان يكون من الاعراض اللازمة للاشياء اما ماهيته امر غير واجب الوجود
قال الشيخ في المقالة الثالثة من الهيات الشفاء ان وجوب الوجود اما ان يكون

شيئا لازما للمهية تلك المهية هي التي لها وجوب الوجود كما يقول القائل انه مبدا
فيكون لذلك الشي ذات ومهية ثم يكون المبدا لازما لتلك الذات كما ان
امكان الوجود قد يوخذ لازما للشي له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل
انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا في حقيقته واما
ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود وهو واجب الوجود
او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا لا يمكن ان
يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة للمهيات فان تلك المهية هي تكون
سببا لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب
الوجود موجودا ابتداء ثم مع ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا
لم يكن داخلا في مهية شي بل كان الشي كانسان او حجر او سماء او ماء او غير
ذلك مما قد علمت ان الوجود ووجوبه غير داخل في مهيته كان لازما له كالخاصة
والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع
معلولا فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد فرضنا
بالذات فاذا لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا في المهية او مهية
فان كان مهية عاد المحال من النوعية واحدة وان كان داخلا في المهية فتلك
المهية اما ان يكون نعتها الكلي فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد
ابطلنا هذا او يكون لكل منهما مهية فان لم تشترك في شي ثم الجنس لم يكون كل
واحد منهما لا في موضوع وهو معنى الجوهرية المقول عليهما على السوية وليس
لاحدهما اولا وللثاني آخرا فذلك هو جنس لهما فان لم يجب ذلك كان
احدهما قائما في موضوع فيكون ليس بواجب الوجود وان اشتركا في شي
كان لكل منهما بعد معنى الجنس ذلك يتم به مهيته ويكون داخلا فيها فيكون كل

واحد منهما منقسما بالقول وقد قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد
منهما واجب الوجود انتهى كلامه في النجاة وشبيه به في المقالة الثامنة من الهيات
الشفا ايضا شبه ما ذكره هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود
عرضا عاما للانواع هي واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط كما ذكر واكثر
المتاخرين لعدم امعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في
اقواله استصعبوا امر تلك الشبهة وتحيروا عن دفعها اعاذنا الله عن القصور
والتقصير في درك هذا المقام على ان لنا بفضل الله وحسن توفيقه وعصمته
برهانا خاصا لا يزال شيئا محفوظا عن شياطين الاوهام محكما في وثاقته واستظهاره
عن الخلل والقصور والانثلام مذكورا في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدا
والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية انتهى وبهذا الجواب اخذ
لان ما ذكره من اختيار الشق الثاني انما هو بناء على التنزل وحمل الفقير في قول
الشيخ لذاته احتمالا للترديد دون نفس وجوب الوجود على ما ذكرنا واما على ما
ذكرنا فالايراد باختيار الشق الثالث والترديد في الغير بانه الجنس
الغير او غيره على ما ظهر مما ذكرنا في توجيه الايرادات وثانيهما ان لحل هذه
الشبهة طريقين مشهورين الاول انه لا يمكن ان ينتزع امر واحد من امرين
متخالفين بالحقيقة من اساس بل لا بد في انتزاع امر من امرين من اشتراكهما
في ذاتي وبهذا القدر يندفع الشبهة المذكورة قطعا ولا يحتاج الى كون
وجوب الوجود نفس واجب الوجود اذ على تقدير كونه خارجا عنه لازما له
يندفع الشبهة بسقوط الثاني لان وجوب الوجود امر حقيقي وانه مفهوم واحد
على ما بين سابقا من تمهيد للمقدمتين ونظر انه على هذا التقرير لا حاجة الى الطريق
الاول اذ على هذا اندفع الشبهة مزبورة سواء قيل انه يمكن انتزاع امر من امرين

ليس بينهما مشترك ذاتيا اولا وهذا القايل كانه خلط بين الطريقين اذ ما ذكر اولا
من ان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة
غير مشتركة في ذاتي انما هو في الطريق الاول ونقله ما نقله من النجاة واواخر كلامه
ناظر الى الطريق الثاني وبالجملة نقول ان بعد ما ذكر هذا القايل ان هذه الدلايل
جميعها يتوقف على خمس مقدمات فلا يخلو اما ان يكون دفعه لهذه الشبهة المشهورة
بما ذكره اما ثانيا على زعم ان بعض المقدمات المذكورة يحتاج دفعها الى ما ذكره او
ان ما ذكره اثبات لبعض المقدمات والاول ظاهر البطلان اذ بعد تلك المقدمات
بل اثنين منها تندفع الشبهة قطعا على ما اشرنا اليه غير مرة ولا حاجة في دفعها
الى امر آخر وعلى الثاني نقول فيه انه لا مدخل في اثبات شيء من المقدمات المذكورة
للقول بان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة
غير مشتركة في ذاتي ولو قيل لعله نزاع في دفع الشبهة بالمقدمات التي ذكرناه او
اراد ان يدفعها بوجه آخر هو الطريق الاول الذي ذكره من الطريقين المشهورين
لكن بعد اثبات المقدمة التي بناء هذا الطريق عليه الخ كلام الى ان دل كون
وجوب الوجود عين الواجب ونقل كلام النجاة ايضا بهذا الترتيب فنقول هذا
مع كونه خلاف ظاهر السياق يرد عليه ان محصل ما ذكر من الدليل على هذه المقدمة
ليس الا ان وجوب الوجود على تقدير كونه منتزعا عن نفس الذات بدون اعتبار امر
آخر يكون نسبته نسبة الذاتيات وكما لا يمكن انتزاع الذاتيات من حقايق
متخالفة غير مشتركة في ذاتي كذلك لا يمكن انتزاع وجوب الوجود من حقايق متخالفة
غير مشتركة في ذاتي وهذا هو الذي ذكره من اول الدليل الى قوله بل لا بد ان ينتزع
له وسواء كان هذا صحيحا اولا حتى نعود الى تحقيقه وتنقيحه ان شاء الله تعالى الى قوله
بل لا بد ان ينتزع له لانه ان اراد ان خصوص الانسانية والحيوانية لا يمكن انتزاعه

المقدم

عما ليس انسانا وحيوانا فهو ظاهر اذ هما من الذاتيات لكنه غير مجد اذ لم يثبت بعد
ان وجوب الوجود من الذاتيات وان اراد ان ما هو عين لهما ايضا في انتزاعه من
نفس الذات لا بد ان يكون نفس الذات فهو ايضا لا بد له من دليل كيف وعلى هذا
يلزم ان لا يمكن انتزاع شيء من نفس الذات خارج عنها وهو باطل قطعا اذ لوازم
عنها فاما ان يكون من نفس الذات بذاتها فيكون حاله حال وجوب الوجود و
يكون نسبته نسبة الذاتيات فيجب على ما ذكره ان يكون من الذاتيات واما ان يكون
منتزعا عنها باعتبار فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما ينتزع عن نفس الذات بذاته
لئلا يلزم الدور او التسلسل فتثبت وثالثها ان فيما نقله عن النجاة وجوها من الايراد منها
ان قوله او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية ليس
الا ان ينكشف ويحمل الشق الثاني على كون وجوب الوجود معنى مخصصا بكون النفس
ذات واجب الوجود ومنها ان قوله فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته
يرد عليه انه لا محذور فيه اذ لعل هذا الامر يكون امرا اعتباريا لازما للذات
الواجبة بذاته الا ان يبني الكلام على ما ذكرنا سابقا من ان المدعي انه حاكم بان الوجوب
الذي يكون موجدية الاشياء باعتباره لا بد ان يكون امرا حقيقيا متأصلا و
هو المراد بوجوب الوجود وانت خبير بان بعد ثبوت تلك المقدمة وهو المقدمة
الاخرى الباعثة لكونه واحدا بالمعنى بديهية يثبت كثير من المطالب من التوحيد و
عينية الوجود للواجب وعدم كونه ذا ماهية كلية وكون تشخصه بذاته وعدم
امكان ادراكه بالعلم الحصولي من دون حاجة الى تلك التطويلات التي تكلفها الشيخ
من دون فايدة يعتد بها ومنها ان قوله ثم مع ذلك الخ ليس الا اعادة الوجه السابق
كما لا يخفى ومنها ان قوله فان كان جهة على ما يلي ان النوعية واحدة تم لجواز
ان يكون وجوب الوجود نوعا مختلفا بان يكون واجبا ان يكون حقيقة كل

منها وجودا او وجوبا خاصا مخالفا للآخر بالحقيقة الا ان يتمسك بما ذكرنا من كون
الوجود الحقيقي معنى فردا ما بالبداهة وقد عرفت ان بعد اخذ هذه المقدمة و
المقدمة الاولى لا حاجة الى شيء آخر ومنها ان قوله فيكون نوع وجوب الوجود
مشتركا فيه وقد ابطل هذا فيه ان ما لزم ههنا ان يكون نوعا من مفهوم وجوب
الوجود مشتركا فيه وما ابطله هو كون مفهوم وجوب الوجود نوعا مشتركا فيه وايضا
احدهما عن الآخر ومنها ان ترديده بقوله فان لم يشترك كان شيء صحيح لانه فرض ان
وجوب الوجود داخل في الماهية وقد اخذ ايضا وحدة هذا المعنى كما ظهر من كلامه
فكيف يمكن ان لا يشترك فيه شيئان ومع قطع النظر عن فرض الدخول ايضا لا يمكن هذا
الشق بعد اخذه وحدة هذا المعنى لكن الامر فيه سهل اذ ذكره انما لغرض الشيخ الاقسام
البديهية البطلان سواء كان بطلانه لكونه خلاف الفرض الذي فرضه او لامر آخر
ويقطع النظر عن بداهة بطلانه ويتكلم عليه ويبطله بوجه او وجوه اخرى لكن لا يخفى
ان هذا حسن اذا كان في هذا التطويل فائدة يعتد بها والشيخ لعله لا ينظر الى ذكر
ومنها انه اذ ظ ان بعد فرض وجوب الوجود داخلا في الماهية وكونه معنى واحدا
مشتركا فيه يلزم انقسام الواجب بالفصول التي كلها لازم ما ههنا ولا يحصل ما ذكره
الذي ذكره سوى تكثير السواد وتشويش الفؤاد واذ كنا انما لا نحتاج الى ابطال ان لعل
له قصدا صحيحا ومنظورا في هذا ويذكر كثيرا الطلب في الكرة ومرتين ثم نرجع
بحث حقيق بذا ولابد ان نرجع الى التحقيق الحق في هذه المسئلة العظيمة وبيان
حال الطريقين الذين بها الايرادات فنقول اما المقدمة القائلة بان امرا واحدا
لا يمكن ان ينتزع من امرين مختلفين بالحقيقة قياسا فليست بينة ولا مبينة و
دعوى البداهة فيها غير مسموعة ويشتغل ايضا بانتزاع الوجود المطلق من
حصص الوجود وافراده التي في الممكنات ومن ذات الواجب تعالى عليها هو

ذاتي الحكماء من ذات ايضا عين الوجود اي هو القائم بذاته والوجود المطلق عرض له
منتزع منه واما المقدمة الاخرى بان الشيخ ذكرناها في الطريقة الاخرى فالظاهر
منها كانه لا شك فيها اذ ظ ان الوجود الذي الموجودية باعتباره امر واحد
سواء كان اعتباريا او حقيقيا واما الاولى وما فرعها عليه مشكل جدا اذ لو بني الامر على
طريقة ذوق المتألهين يرد الاشكال من حيث انه لا شك ان لنا مفهوما بديهيا منتزعا
يكون اعرف من جميع التصورات فهذا المفهوم البديهي البشر هو اما هو الوجود الحقيقي
الذي يقولون انه عين ذات الواجب تعالى والممكنات موجودة لعلاقة بينها و
بينه او هو وجه له وعلى الاول يلزم كون كنه الواجب معلوما لكل احد مع انه
لم يقل به احد وايضا من البين ان هذا الامر البديهي له الاختصاص من الناعت بالنسبة
الى الممكنات ويكون صفة لها فلا يجوز ان يكون الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات
الواجب وعلى الثاني نقول ان الوجه اذا كان صفة لابد ان يكون ذو الوجه
ايضا كذلك وهو بط ولو قيل انه ليس كنهه ولا وجهه فثبت ان ما هو الموجودية
باعتباره ليس هو عين ذات الواجب تعالى واما انه هل هو امر حقيقي او اعتباري
فمما لا مدخل له في هذا المقام مع ان الظ ايضا انه اعتباري اذ على تقدير حقيقته
فالمهية ايضا كذلك او المهية امر اعتباري والاول بط بالبداهة اذ الظ ايضا ان حقيقة
بان ليس في زيد مثلا امران حقيقيان متحققان وايضا اذا كانت المهية متحققة
والوجود امرا آخر حقيقيا منضما اليها نعم بديهية ان لها التحقق بدون ذلك
الامر فيعتبر فيها وجودا آخر وهكذا وكذا الثاني اذ نعلم بديهة ان هذا الامر صفة
للمهية ولو بني الامر على طريقة الصوفية فكذلك ايضا اذ هذا الامر البديهي الذي كونه
صفة للاشياء لا يمكن ان يكون عين ذات الواجب واذا لم يكن عينه فظ ان
الموجودية باعتباره فلا يكون الموجودية باعتبار ذاته تعالى وهي اصل ان دعوى

لكن الموجودية لا بد لها ان يكون باعتبار امر حقيقي ممنوع لم لا يجوز ان يكون باعتبار امر اعتباري
مشترك بين الموجودات نعم سبب الموجودية لا بد ان يكون امرا حقيقيا ولا نزاع فيه
ولا ينفع له في المقام كما لا يخفى فان قلت فعلى هذا كيف يثبت هذا المطلب الجليل
قلت اثبات هذا المطلب يكفيه الدلائل النقلية اذ اثباته بها لا يستلزم دورا لان
اثبات الواجب تعالى وعلمه وقدرته وصدقه واثبات النبوة ليس شيء منها موقوفا
على توحيد الواجب تعالى وبعد اثباتها يثبت التوحيد بالدلائل النقلية التي نطقت
بها الكتاب والسنة بل هو من ضروريات الدين على ان الدلائل العقلية التي في
القرآن والحديث مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ونظايره
لو فرض انها لم تكن برهانا فلا شك انها تنفع في اقناع النفس بما لا تنفع البراهين
التي للحكماء وبالجملة الامر واضح بحمد الله تعالى من دون ريبة ولو كره المشركون
تعالى الله عما يقول الظالمون   فان واجب الوجود واحد بالكلية الواحد
بالكلية في اصطلاحهم الواحد بالوحدة النوعية اي النوع الواحد ويقولون
له الواحد بالكلية باعتبار انه شرح اسم ليس لافراد متفقة بالحقيقة بل الافراد
متفقة فيه بالوجود والعدد بخلاف المعنى الجنسي والواجب تعالى وان كان ليس له
مهية نوعية وكذا مفهوم واجب الوجود الحقيقي ايضا ليست مهية نوعية على
ما عرفت لكن لما كان يصدق عليه انه ليس شرح اسم لافراد متفقة الحقيقة
اطلق عليه الشيخ الواحد بالكلية   وواحد بالعدد اي متشخص بعين ذاته
واجب الوجود معنى نوعيا يكون تحته اشخاص بل يكون تحته شخص واحد بل ليس هذا
المعنى نوعيا يكون تحته شخص واحد بل هو معنى شخصي متشخص بذاته على ما مر من قوله
بل معنى شرح اسمه له فقط هذا ناظر الى كونه واحدا بالكلية   ووجوده
غير مشترك فيه هذا ناظر الى كونه واحدا بالعدد والمراد بالوجود الحقيقة المحضة

والمعنى

والمعنى النوعي اذا تكثرت افراده كان ما هو تمام حقيقة كل فرد مشتركا فيه فعدم الاشتراك
فيه يوجب الانحصار في الفرد والواجب تعالى وان لم يكن له حقيقة كلية لكن يصدق
عليه انه حقيقة لا تعدد له وهو ظ ويمكن ان يكون كلا الفقرتين ناظرا الى الوحدة
بالعدد لان النوع اذا كان منحصرا في فرد يصدق على ذلك الفرد انه شرح اسم
اي ما هو تمام مهيته له فقط ولا يشاركه فيه غيره وقس عليه ما هو بمنزلة النوع
المنحصر في الفرد كما فيما نحن فيه ولعل هذا التوجيه اظهر كما لا يخفى   والذي
يجب وجوده بغيره فانما هو غير بسيط الحقيقة اي كما ان الذي يجب وجوده
لا لذاته فانما غير بسيط الحقيقة لان له مادة وصورة كك الذي يجب وجوده
بغيره غير بسيط الحقيقة وانت خبير بان الذي يجب وجوده لا لذاته لا يجب
ان يكون غير بسيط الحقيقة مطلقا نعم المركب الذي يحدث من المادة والصورة
كك واما الصوري فقط فلا فالظاهر ان يكون مراده بعدم بساطة الحقيقة اعم من
ان يكون مركبا من شيء او متعلقا بشيء لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من
غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود كما سبق لكن المراد بما بالذات
الامكان وبما بالغير الوجوب او الوجود وح يرد عليه انه لا بد خلاف في هوية
الممكن فلا يلزم من حصولها في الممكن تركبه ويمكن ان يكون المراد بما بالذات
المهية وبما بالغير الوجود وهذا ايضا غير نافع في دفع الايراد اذ الوجود غير
داخل في الذات ولعل مراده بالتركيب ليس الا بد من كون الممكن له مهية و
وجود بخلافه تعالى فان وجوده عين مهيته   يعني غير ملابس لشيء بالقوة
دالامكان كانه تفسير لما بالقوة   وهو الفرد وغيره زوج تركيبي فهو فرد
لا اجمال فيه   والذي عنه اول الاحاديث اي الدفع عنه بعض دفع الشكوك
والشبه   واول كل الاحاديث الصادقة الذي ينتهي اليه كل شيء في التحليل

لا شك ان هذه المقدمة اعني السلب والايجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان اجلى
البديهيات ولا يمكن ان يبرهن عليها اذ كل ما يجعل برهانا عليها فهو اخفى منها
واما ان كل بديهي فمنتهي اليها بالفعل او بالقوة كما بينوه فان ارجاع البديهيات
الاولية اليها مثل قولهم الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على
جزئه اذا لم تكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين والاجزاء
موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا يفهم من الاعظم الا ذلك فلا يخفى عن
التكلف والحق الاكتفاء بما ذكرنا وقد قيل في هذا المقام مستدلا على انه لا يمكن
اقامة البرهان على هذه المقدمة ان الذي يستدل به على شيء فهو الذي يستدل بثبوته
على ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء
لم نامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما لا يحصل
له دلالة على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا
بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو
باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان لا بد وان يعرف منه انه لا يكون
دليلا على ذلك المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يمكن اقامة
الدليل على استحالة هذا الاجتماع لانه من لا استحالته ومع هذا الاحتمال لا يدل على
المطلوب واذا كانت دلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها
فلو بينا ثبوتها بالقضية اخرى لزم الدور وهو محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن
اقامة البرهان عليها انتهى وفيه نظر اما اولا فلان تجويز الخلو عن الثبوت و
الانتفاء لا يستلزم ان لا نامن في ذلك الدليل عن الخلو عنهما او تجويز ان لا نعلم قطعا
ان خصوص هذا الدليل ثابت غير منتف وهو ظاهر واما ثانيا فلان قوله الا بعد
ثبوت هذه القضية غير مستحسن اذ توقف الدلالة على ثبوت هذه القضية لا يستلزم

الدور

الدور فالاولى ابدال الثبوت بالاثبات وكذا الحال في قوله بعد ذلك موقوفة على
ثبوتها واما ثالثا فلان قوله لا بد وان يعرف منه الخ ممنوع اذ يمكن ان يعلم قطعا ان
هذا الدليل دليل على هذه المقدمة وليس ان لا يكون دليلا عليها والاولى ان يقال
ان اقامة الدليل على استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما ليس بنافع اذ يجوز ان
يكون دليل آخر على لا استحالتهما وكذا انه لا يمكن تحصيل القطع بعدم الا بعد ان
يعلم انه لا يجتمعان فاذا قام الدليل على استحالتهما لا يمكن ان يقوم دليل آخر على لا
استحالتهما ودعوى انه لعله يعلم من طريق آخر مكابرة   … انه لا واسطة بين الايجاب
والسلب كانه اكتفى به اختصارا والاقلب انما اظهر من انهما لا يجتمعان على ان
بعد ذلك تبين علم الارتفاع بعدم الاجتماع   الذين لا يوثقون من جهة غلط
او سهوا هذا مشوش لصحة عقيدة   فهذا الذي يشغل قلبه وفي بعض النسخ
فبهذا وعلى هذا الضمير المستتر في يزيل راجع الى المميز او يكون على صيغة المتكلم
مع الغير   ثم العرفة فنعدل الى هذا … وارشاد للمميز بعد حل شكوكه وشبهه
على ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان   وما عرض الحال في نفسه وليس
الكلام معه بهذا الغرض من الكلام قيل لان منشأ الحيرة اذا كان الاشياء كما سبق
من تخالف آراء العقلاء وغير ذلك من الوجوه فلا محالة كان على سماع المدلولات
بعض الاقوال فعلى هذا ينبغي الكلام معه بنحو آخر على النمط العلمي انتهى   قال
مشترك اي بالاشتراك اللفظي   فان كان الانسان يدل على الانسان انه
لا يخفى ان الظاهر ان مقصود الشيخ من هذا التنبيه والتعريف للمميز ان يثبت عليه
من طريق فهم المعاني من الالفاظ ان بين الاشياء في الواقع تميزا او مغايرة
وما يكون شيئا ليس شيئا آخر وليس كل شيء كل شيء وانت خبير بان اثبات التميز
بينهما باعتبار فهم المعاني من الالفاظ قد مر بما ذكره جنب ذلك العقول اذ قد ثبت ان

الانسان يفهم منه شيء خاص ولا يفهم منه غيره ولا حاجة بعد ذلك الى هذا القول
على ان هذا القول ليس بمستقيم ههنا اذ الظاهر منه انه يستدل على ان اللاانسان
لا يدل على اللاانسان والا لزم ان يكون جميع الاشياء شيئا واحدا وهو صحيح
وفيه انه لو كان استحالة هذا ظاهرة وكان بناء الكلام عليها فاي حاجة الى توسيط
الالفاظ والتمسك بفهم المعاني منها على انه يلزم الدور في البيان اذ قد عرفت
ان المقصود اثبات الامتياز بين الاشياء في الواقع بفهم بعض المعاني دون غيره
من بعض الالفاظ مثلا فلو كان اثبات هذا الفهم بامتياز الاشياء كان دورا
والقول بان مثل هذا في التنبيهات مما لا محذور فيه فيه ان الغرض ان مثل
هذا التنبيه مما لا يجدي بطائل اصلا اذ ليس مما يقرب المعتقد ويوضحه بل لا يزداد
الا حيرة على حيرة المتحير المسكين فتثبت ولا تكن من الغافلين فاللاانسان
اذا كان له مفهوم متميز فان كان الابيض في فيه ان مفهوم الابيض واللاابيض
اذا لم يكونا متميزين فغاية ما يلزم منه ان يكون كل ما يفهم من الابيض يفهم من
اللاابيض فيلزم ان يكون الانسان المتميز عن اللاانسان مفهوما منهما جميعا
وكذا اللاانسان المتميز عن الانسان ولا يلزم ان يكون الانسان واللاانسان
واحدا والجواب ان المراد ان الابيض واللاابيض اذا لم يتميز المفهوم منهما و
كان كل شيء يفهم من الابيض فهو بعينه الشيء الذي يفهم من اللاابيض بعينه لزم ان يكون
كل ما يفهم من الابيض يكون كل ما يفهم من اللاابيض وح لزوم ما ذكره الشيخ ظ
لكن لا يخفى عليك ان هذا لا حاجة الى توسط اللاابيض في الدليل اذ يكفي ان يقال
ان الانسان اذا كان المفهوم منه متميزا عن مفهوم اللاانسان فهل الابيض ايضا
كذلك اولا فان كان كذلك فهو المطلوب وان لم يكن كذلك بل كان يفهم منه جميع الاشياء
ويكون كل ما يفهم منه شيئا واحدا يلزم ان يكون الانسان واللاانسان واحدا

فهو خلاف المفروض لان الانسان واللاانسان جميعا يفهم منه والمفروض ان
كل ما يفهم منه لا امتياز فيه ولو قيل ان الانسان مثلا لعله يفهم منه فقط فهو
قول بانه لا يفهم منه جميع الاشياء ويكون التميز حينئذ وبين اللاابيض حاصلا
والحاصل ان المدعى ظ لا يحتمل مثل هذه المناقشات لكن الغرض ان كلمات الشيخ
ليس فيه كثير نفع بل المدعى اظهر منها كثيرا لا يجتمعان ولا يصدقان معا
الظ ان المراد بالاول النقيضان المفردان وبالثاني القضيتان وكذا قوله
لا يرتفعان ولا يكذبان معا وقيل الفرق بين القولين منهما ان الاول يجب
الحمل بالاشتقاق ويقال له وجودية والثاني يجب الحمل المواطاة ويقال له حمل على
فاجتماع البياض واللابياض في موضوع واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض
على ذات واحدة وكذا ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع واحد وكذب
الابيض واللاابيض عليه مح انتهى وكان ما ذكرنا اظهر فيكون قد اجتمع الشيء
في فيه ان سلب الانسان لا يستلزم صدق اللاانسان حتى يلزم صدق اللاانسان
واللااللاانسان اذ ليس الكلام الا في ان ارتفاع الانسان واللاانسان جائز
ام لا فكيف يسلم ان الانسان اذا ارتفع لا يصدق اللاانسان قيل في هذا الشيء
لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذا لو جاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع
عن شيء الانسان واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللااللاانسان
وهما ايضا متقابلان وقد بينا على بطلان اجتماعهما وكذا الكلام في ان كذبهما
معا يوجب صدقهما معا انتهى وقد عرفت ما فيه وايضا فيه ان قوله وكذا
الكلام مما لا دخل له بالمقام اصلا وكانه على سبيل الاستطراد ويجل الشبه
المتقابلين جار ومجرور متعلق بقوله يمكنه وعلى الفيلسوف الاول ان يذب
عنه لما ذكر سابقا من ان هذا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب على الفيلسوف

الاول الصحيح والثاني عنه ينفع في البراهين قيل وانما قال ومبادي البراهين
تنفع في البراهين مع انها جزؤها التي لابد منها نظرا الى نفس معرفتها قبل تركيب
الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين نافعة في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات
تلك الاعراض انتهى لموضوعاتها الضمير راجع الى الاعراض الذاتية
لكن معرفة جوهر الموضوعات الى مراده انه قد قلنا ان هذا العلم يتكلم في مبادي
البرهان الذي ينفع في معرفة الاعراض الذاتية للموضوعات لكن على ذمة هذا
العلم ايضا ان يحصل جوهر الموضوعات التي كانت تعرف فيما سلف من الفنون
بالحد فقط فيلزم هذا ايلزم ان يكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم في الامرين جميعا احدهما
مبادي البراهين والآخر جوهر الموضوعات وهذا التمهيد للشك الذي سيذكره وما
قررناه ظهر معنى الاستدراك الذي في كلامه لكن جميعه دون تكلف وقد قيل في هذا المقام
صحة هذا الاستدراك بان يقال ان البراهين ليس ولا يكون الا اثبات الاعراض الذاتية
لموضوعاتها لا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها على الحدود وما للتصورات
دون الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فالمستثنى
من هذا الحكم الكلي السلبي اعني قولنا ليس شيء من البراهين اثبات الموضوعات
حكما ايجابيا جزئيا وهو معنى وقوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني ان براهين
العلم الاعلى كما يثبت الاعراض الذاتية لموضوعاتها كذلك يثبت الموضوعات
فالموضوعات التي تعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية
بالحدود فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها واثبات التصديق
بانيتها انتهى وبما ذكرنا من التوجيه الظاهر لا حاجة الى ارتكاب هذا الوجه البعيد
مع ان حاصل ما ذكره يستدعي في طرح الشك الذي اورده الشيخ خللا وجدالا دراجة
في هذا الكلام فافهم لكن قد ينشك على هذا انه ان تكلم في هذا

١٨١

وفي بعض النسخ فيهما والصحيح هو الاول وهذا ايضا اشارة الى جوهر الموضوعات
وتكلم على صيغة المعلوم من الماضي او المضارع وفاعله الضمير المستتر الراجع
الى هذا العلم او على صيغة المجهول ويكون الجار والمجرور قائما مقام الفاعل واما
اشارة الى هذا العلم ويكون تكلم على صيغة المجهول مسندا الى الجار والمجرور والمراد
التكلم في جوهر الموضوعات ايضا واما على النسخة الاخرى فلم يظهر لضمير فيهما مرجع
سوى الامرين المذكورين وهو غير مستقيم كما لا يخفى والضمير في قوله وان
تكلم فيهما في التصديق راجع الى الموضوعات وفي بعض النسخ فيه ايضا فيهما
وقد عرفت معالم هذا انه حاصل الاستدلال والشك ان هذا العلم ان تكلم في الموضوعات
السالفة على سبيل التحديد والتصور فهو الذي قد تكلم فيه صاحب العلوم الجزئية
السالفة كما اشار اليه ان تلك الموضوعات قد عرفت فيما سلف بالحد فلا
حاجة الى اعادة الكلام ثانيا في هذا الفن وان تكلم فيها على سبيل التصديق فصار
الكلام برهانيا ومحذور هذا الشق يحتمل وجوها احدها انه يتحقق انه اذا صار الكلام
برهانيا فلا بد ان يثبت فيه الاعراض الذاتية للموضوعات كما ذكرت ان البرهان
ينفع في الاعراض الذاتية لموضوعاتها فلا يكون فيه اثبات الموضوعات وثانيها
انه اذا صار الكلام برهانيا فقد صار مسئلة هذا العلم عين مسائل العلوم السابقة
اذ فيها ايضا يبرهن على تلك الموضوعات ويتكلم فيها على سبيل التصديق وثالثها
انه يتحقق انك قلت ان هذا العلم يتكلم على وجهين احدهما في مبادي البرهان والآخر
في تحصيل الموضوعات واثباتها والكلام في مبادي البرهان برهان فاذا كان
الكلام في تحصيل الموضوع ايضا على سبيل البرهان كان الوجهان وجها واحدا
وهذا الوجه الاخير من الشك ضعيف جدا ويمكن حمل كلام الشيخ هذا على الواحد
من المحذورات وعلى اثنين منها وعلى الثلاثة جميعا لكن ما ذكره في الجواب يناسب

الحمل على الاخير فقط كما سيظهر فالاولى حمله على الاحتمالات الاخرى هذا وقد تبين
في هذا المقام مفصلا بما نقلنا عنه آنفا ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين
الشي اعني التحديد والاثبات جميعا بل كل ما يتكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في
الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا
اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه ان يتكلم في الموضوعات على سبيل التحديد
والتصوير فيلزم ان علما جزئيا وهو علم كلي بخلاف وذلك لان تحديد الموضوعات كان
شان العلوم الجزئية وان يتكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد
وهو البرهان لا بالنحوين البرهان والحد جميعا كما هو المفروض انتهى وفيه نظر
اما اولا فلان قوله كل ما يتكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق
الا هذا العلم ان اراد به التكلم في تحديد موضوعه وتصويره فهذا العلم ايضا كذلك
ليس كذلك لانه لا يتكلم لا في تحديد موضوعه لانه بديهي ولا في اثباته لبداهته ايضا
ولانه لا يبحث اثبات موضوع علم فيه وان اراد التحديد والتصوير مطلقا ففيه ان
جميع العلوم يتكلم في التحديد والاثبات جميعا اذ يذكر في كل علم حدود ما يستعمل
فيه مما يحتاج الى التحديد ويثبت ايضا اشياء كثيرة الا ان يقال ان في العلوم الاخر
لا يثبت الوجود في نفس الشي بل يثبت فيه الاعراض للموضوعات وهو ثبوت
رابطي بخلاف هذا العلم فان فيه ايضا وان كان يثبت اولا العوارض للموضوع
لكن قد يستلزم ذلك الاثبات الوجود في نفسه بيانه انه اذا حكم في هذا العلم
ان الموجود ينقسم الى كذا او كذا مثلا فهذه المسئلة وان كان يثبت فيها اولا
القسمة الى كذا وكذا للموجود وهو ثبوت رابطي لكن ذلك يستلزم ثبوت
الاقسام في نفسها لان كون شي بعض اقسام الموجود مستلزم لثبوته في نفسه
واما ثانيا فلان قوله ان يتكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير الخ

ان اراد

ان اراد به موضوعات نفس العلم لهذا العلم ليس يتكلم في موضوع نفسه ولا يلزم من
الكلام السابق التكلم فيه بل انما لزم منه التكلم في موضوعات العلوم السابقة
وان اراد به موضوعات العوارض والاعراض ففيه ان هذا ايضا انه ليس من
شان العلوم الجزئية فقط ولا يخفى ان الجواب الذي سننقل عنه ان شاء الله تعالى
قريب مما ذكرنا من هذا الايراد لكن الشان في ان الذي ذكره بهذا الوجه ظ
الدفع جدا فلا يناسب حمل كلام الشيخ عليه واما ثالثا فلانه يرد على قوله لا
بالنحوين البرهان والحد جميعا كما هو المفروض ان المفروض من انه التكلم في هذا
العلم في مبدا البرهان وتحصيل الموضوعات جميعا الا في التحديد والبرهان
جميعا وهو ظ والقول بانه لعله كان مفروضا في موضع آخر تعسف جدا
فاذن الصواب حمل الشك على ما ذكرنا فتثبت فنقول ان هذا الذي كانت
موضوعات له في بعض النسخ هذه الى وعلى الاول تانيث كانت باعتبار الخبر
وحاصل الجواب ان حل محذور الشك على الوجه الاول فقط من الوجوه التي
ذكرنا ولا يخفى ان هذا المحذور يمكن تقريره من وجهين احدهما ان في البرهان يثبت
الاعراض للموضوعات لا الموضوعات وثانيهما انه يثبت فيه شي للشي لا ان
يثبت فيه وجود شي في نفسه ان يقال ان في هذا العلم يثبت موضوعات
العلوم الاخرى لموضوع هذا العلم لانها لواحق وعوارض له ولا محذور من
اي وجه كان من الوجهين لان هذه الموضوعات اذا كانت اعراضا وعوارض
للموجود ففي هذا البرهان ايضا يثبت الاعراض لموضوعاتها لان الموجود
موضوع بالنسبة الى الموضوعات الاخرى وتلك الموضوعات عوارض له و
لا يلزم ان يكون العوارض ليست موضوعات اصلا فقد بطل الوجه الاول
واذا اثبت هذه الموضوعات للموجود ثبوتا رابطيا بعنوان تقسيم الموجود

اليها ونحوها فقد ثبت وجود هذه الموضوعات في نفسها ايضا على ما اشرنا
اليه آنفا فاندفع الوجه الثاني ايضا ولا يخفى انطباق كلام الشيخ عليه من غير
كلفة ولئن حمل على الوجه الثالث فلئن يقال ان هذا العلم يثبت موضوعات العلوم
الاخرى للموجود والعلوم الاخرى تثبت الاعراض لموضوعاتها فعلى تقدير
كون الكلام في موضوعات العلوم الاخرى في هذا العلم برهانيا لا يلزم كون جنسية
هذا العلم والعلوم الاخرى واحدة وهو ظاهر كانطباق كلام الشيخ عليه وبما ذكرنا
ظهر حال ما اذا حمل المحذور على الوجهين جميعا ولو حمل المحذور على الوجه الثالث
فقط فلا يلايمه هذا الجواب كما لا يخفى فلو حمل المحذور على الوجه الثالث للزم
ان يضم مع احد الوجهين الآخرين او معهما جميعا حتى يكون هذا جوابا عن المحذورين
الآخرين ويكون قوله ومع هذا كله الخ تتمة للجواب لدفع المحذور الثالث
كما يشير الشارح المحقق لا وجه دخوله هذا او قد قيل متصلا بما نقلنا عنه آنفا
والجواب ان هذه الامور موضوعات في ساير العلوم عوارض ذاتية في هذا العلم
لانها احوال واقسام لموضوع هذا العلم الذي هو الموجود مطلق من موضوعيتها
بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لا يلزم ان يصير علما واحدا
اذ لم يتكلم في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع
في علم آخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه بل برهن
عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت تصير موضوعات في
علوم اخرى انتهى وانت خبير بان جواب الايراد على النحو الذي قرر هذا القايل
الايراد هو على قوله وكذا اذا برهن عليها الخ وهذا انما هو مذكور على سبيل الاستطراد
وظ ان كلام الشيخ لا ينطبق على هذا اصلا بل انما ينطبق على ما هو مذكور بالقصد (?) اولا
فقط فعلى هذا لا يصح حمل الايراد على ما ذكره اذ لا يكون الجواب مطابقا له على ما عرفت

ما في هذا

ما في هذا الايراد فتدبر وايضا اذا لم يلتفت الى علم آخر وفرض هذا العلم نفسه
لي ما ذكر ان الموضوعات التي كانت فيما سلف يعرف بالجدال (?) كانت موضوعات
للعلوم السالفة يجب ان تحصل في هذا العلم واورد الشك عليه واجاب اراد
بعد ذلك ان يشير الى ان هذا الشك والجواب ليس مخصوصا بالموضوعات التي
موضوعات للعلوم السالفة بل لو قطع النظر عن ذلك ايضا نقول ان في هذا العلم
موضوعات وعوارض ذاتية لها سواء كانت موضوعات لعلوم اخرى او لا ويرد
في بادي الراي الشك المذكور فيها اذ هذا العلم لا بد ان يتكلم فيها ولا شك انه ليس
على سبيل التحديد والتصور فقط بل على سبيل التصديق فيكون برهانيا وقد ذكر
ان البرهان ينفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها فكيف يستقيم البرهان
على نفس الموضوع والجواب ان هذه الموضوعات وان كانت موضوعات بالنسبة
الى عوارضها الذاتية لكنها محمولات وعوارض بالنسبة الى الموجود المطلق الذي
هو موضوع هذا العلم والبرهان انما هو على ثبوت هذه اللواحق التي هي موضوعات
بالنسبة الى لواحق اخرى للموجود المطلق فيكون البرهان نافعا في ثبوت الاعراض
الذاتية لموضوعاتها كان يا قيل لي له في هذه المباحث ايضا فلم يلزم محذور فالغرض
من قوله وايضا الى قوله ومع هذا هذا الذي ذكرنا من تعميم الشك وايراده مع قطع
النظر عن كون الموضوعات موضوعات لعلوم اخرى وبيان الجواب عنه ايضا
على هذا الوجه وقطع النظر عن ان موضوعات العلوم الاخرى محمولات لموضوع
هذا العلم وايضا فيه مزيد توضيح وتبيين لكون تلك الموضوعات سواء كانت موضوعات
لعلوم اخرى او لا محمولات وعوارض لموضوع هذا العلم ليس فيما سبقه اذ ليس
فيما سبقه الا مجرد ان تلك الموضوعات احوال العرض للموجود واقسام من
دون التوضيح والتبيين الذي فيه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فيكون

ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما مثل الجسم الطبيعي مثلا او الجوهر المطلق
الذي ليس موضوعا لعلم ومراده من هذا الترديد ما ذكرنا من ان الغرض ان هذا
الاشكال والجواب لا خصوصية لهما بموضوعات العلوم الاخر بل يجريان بالنسبة
الى جميع ما هو موضوعات بالنسبة الى العوارض الذاتية لها كالجوهر والعقل
والنفس ونحوها مما يكون منا بادي الا موضوعات فقط ولا ينظر فيه بمحمولية
وعرضية لشئ كما بيناه مشروحا فيكون نحو ما عارضناه اشارة الى ما هو الحط
الجواب عن الاشكال وتوضيح لما ذكره في ذيل فنقول لكن صار ذلك
الجوهر بفتح الراء لتكون ان المصدرية والفعل الذي بعدها بتأويل المصدر
اسم لقوله فيكون بنحو ما والخبر قوله عارض لطبيعة موضوعه والمعنى
لطبيعة الموجود التي رتبة او يكون هو التي رتبة مبتدأ او لطبيعة الموجود
خبره والجملة صفة لشئ والمعنى انه عرض لطبيعة الموجود لان صار ذلك الجوهر
المفروض كالجسم مثلا دون شئ آخر فيصح ان يكون طبيعة الموجود ذلك الشئ كالعقل
والنفس مثلا فان الموجود يصح ان يصير كل شئ فكل شئ من الاشياء عارض
لطبيعته وبسبب من الاسباب وبنحو ما من الانحاء صار شيئا ما دون شئ آخر
وبسبب آخر وبنحو آخر صار الآخر دون ذلك الشئ وهكذا او الترديد الذي
ذكره باعتبار ان الكلام يمكن ان يعتبر في المقام مرة مع اشخاصه وكونه ابتداء بعضها
وقد سبق مثله في مسألة التوحيد الى ما يصح حملها على كل شئ الاشياء
بالمقام الذي يصح حمل كل شئ عليه لكنه قد تسامح اعتمادا على الظهور
انما الى ان الحمل من الطرفين هذا ثم انه قد قيل في توجيه قول الشيخ وانه لا
محله ومع هذا يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا اللذين احدهما
التحديد والاثبات بانا اذا لم نلتفت لا على آخر وقطعنا النظر عن

سائر العلوم ولم نقل ان الموضوعات انها محمولات في هذا العلم بل قلنا ان
هذا العلم منقسم الى جوهر وعوارض الى ما هو موضوع واحوال ذاتية خاصة له كان
الجزأين كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا
بخلاف سائر العلوم الجزئية اذ الانقسام الى جزئين موضوعات وعوارض ذاتية
لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشأ هنا لعموم الموجود
بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا العلم فكلما فرضنا موضوعا فيه فاذا نظرت
اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الآخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن
المفروض موضوعا لهذا العلم موضوعا له بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل
له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر نحو ما عارض لطبيعة الموضوع
والجوهر الذي هو الموجود ولان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو
من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود لان مقارنة طبيعة الموضوع او يكون
هو هو بعينه اما المقارنة والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو
موجود واما العينية فباعتبار كونه نفس اذ الموجود طبيعة يصح حملها على
كل شئ على نفس وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة
كلاهما مشترك في كونهما موجودا فما هو الجوهر والموضوع ليست جوهريته
وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود وجز العلم
الباحث عن احواله مغاير لاعراضه الذاتية المبحوث عنها فيه والحاصل ان هذا
العلم دون سائر العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين
جميعا ومبنى الجواب الاول على ان الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين
في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم محمولات لهذا العلم فمن الجهتين يتكلم فيها بالوجهين
ومبنى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة

واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار محمولات فيه باعتبار
آخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع
نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية كما علمت انتهى وفساد هذا التوجيه
من وجوه شتى وعدم انطباقه على كلام الشيخ بل على ما حمده حوحه [?] وبعده عنه
بمراحل مستور ظ لا يحتاج الى بيان   ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور
لما قد عرفت ان هذا الشك المذكور يمكن ان يحمل محذور الشق الثاني احد
الامور الثلثة المذكورة او اثنان منها او ثلثتها لكن جواب الشيخ اولاً
لا يناسب حمله على الثالث فقط بل ينبغي حمله على الاحتمالات الاخر وعلى الاحتمال
الذي يكون الوجه الثالث داخلا في المحذور سواء جعل المحذور اثنان او
ثلثة يكون هذا الكلام من الشيخ تتمة للجواب لدفع هذا المحذور وما سبقه لدفع
المحذور الآخر او المحذوران الآخران وعلى الاحتمال الذي لا يكون داخلا
يمكن ان يحمل هذا الكلام جوابا مستقلا لدفع ما يتوهم من هذا المحذور او لدفع
ما يتوهم من محذور آخر سواه وقد ذكر الشيخ ان هذا العلم يبحث عن مبدأ
البرهان لكل علم ويذب عنه وقد يتوهم ان هذا البحث يكون برهانا فيكون برهان
العلوم الاخر مستقلا في هذا العلم فشاركها مسائلها وحاصل الجواب
على الاول ظ وعلى الثاني هو ان البحث عن مبدأ البرهان ليس برهانا لانه
ليس البرهان الذي في العلوم الاخر لانه على نفس المسائل وهذا على مبدأ
برهانه حتى يشارك المسئلتين او انه لا يلزم ان يكون برهانا بل يجوز ان يكون
على نحو آخر من التنبيه ونحوه كما يتأخذ فيه من البحث عن مبدأ المبادي ويمكن
ان يحمل جوابا لدفع المحذورين معا ثم على التقدير يكون قوله ان البحث
عن مبدأ الحد حدا او التصور انما ذكر على سبيل الاستطراد ومعناه ظ

عما ان

عما ان في البحث عن مبدأ البرهان نظرا ثم قيل في حل هذا الكلام يريد ان هذا
العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات العلوم الاخرى
لتحقق تصوراتها وحدها ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات
وتصوراتها وكذا قد يبحث عن المبادي التصديقية لمسايل العلوم الاخرى
لتحقق براهينها ولا يلزم منه ان يكون ذلك التحقق براهينا عن نفس تلك المسايل حتى
يلزم ان يكون البحثان المتعلقان لتحقق واحدا والعلمان المتعلقان اللذان
احدهما فوق والآخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة
الى جواب آخر عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال ربما يتوهم
من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخلط بين العلمين والاتحاد
بين البحثين انتهى وفيه نظر لان الاشكال المذكور على النحو الذي قرر هذا القائل
كما نقلنا عنه كيف يمكن ان يكون هذا الجواب جوابا له فالصواب ان يكتفي بالوجه
الاخير فافهم   قيل الغرض من هذه المقالة البحث عن مهية
الجوهر ووجوده والاشارة الى تعيين الاقسام الاولية والبحث عما سوى
القسمين المفارقين اللذين اخر البحث عنهما الى موضع آخر وهو الجسم و
مادته وصورته ففي هذه المقالة بين مهية الجسم ووجوده ومهية جزئيه
ووجودهما وكيفية التلازم بينهما انتهى   في تعريف الجوهر واقسام
بقوله كلي لعل المراد بالقول الكلي ذكر الاقسام الكلية للجوهر لا الجزئية
فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا فظ
العبارة يوهم ان مراده الوجود الرابطي لكن كان غرضه ليس هذا بل المراد ان
الاشياء تكون موجودات بالذات وموجودات بالعرض الاول كالانسان
فانه موجود بالذات والثاني كالابيض فانه موجود بالعرض وعبر عن هذا

المقالة

المعنى باعتبار شبهها على ان ذوات الشيء موجوده بوجوده بالذات وعرضياته
بالعرض فافهم والامور التي بالعرض لا تحد اما من الحد بمعنى الحصر والضبط
واما من الحد المقابل للرسم وكلاهما لا يخلو من اشكال اما الاول فلان الموجودات
بالذات من الممكنات لا تخرج عن المقولات العشر المشهورة كذلك لا تخرج الموجودات
بالعرض التي عنها فاوجه حصر الاولى وعدم حصر الثانية واما الثاني فقط كان
التحديد كما يجري في الاولى يجري في الثانية ايضا يمكن ان يقال ليس المراد بهذا المعنى
لانه لا يناسب المقام وانما المناسب هو المعنى الاول كما لا يخفى ويمكن ان يقال
ان الموجودات بالعرض ليست داخلة تحت تلك المقولات لان الابيض مثلا
ليس من مقولة الكيف بل معنى آخر وما قيل من ان الشاهي ان اخذ بشرط لا كان
عرضا وان اخذ لا بشرط كان عرضا ففي سد جدا وقد بين فساده في تعليقات
شرح التجريد فالمراد بعدم حصرها هذا وفيه انه وان لم يكن داخلة تحت المقولات
لكن يمكن حصرها ايضا بالقياس الى المقولات بان يجعل الابيض ونحوه من منسوبات
مقولة الكيف والاين ونحوه من مضافات مقولة الاضافة وهكذا او
يقال ان كل موجود بالذات فهو موجودات متكثرة بل غير متناهية بالعرض
كزيد مثلا فانه ابيض وكاتب وشاعر الى غير ذلك من الامور الغير المتناهية
والمراد بعدم الحصر هذا وفيه ايضا ان هذا لا يوجب الاعراض عنها لانها يمكن
حصرها في اقسام كلية منحصرة كيف والموجودات بالذات ايضا غير متناهية
عندهم لكن يبحث عنها باعتبار امكان حصرها في اقسام كلية محصورة او يقال
الموجودات بالعرض ليست منحصرة في المقولات المشهورة بل قد يكون من الامور
السلبية والعدمية وفيه ايضا ان هذا لا يوجب عدم الحصر غاية الامر ان يضاف
الى المقولات السلب والعدم ايضا والاولى ان يقال في وجه الاعراض عن الموجودات

بالعرض

بالعرض ههنا ان الموجودات بالعرض حقيقة من احوال الموجودات بالذات و
يجب ان يبحث عنها على نحو اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات التي هو
من قبيل الهلية المركبة واما الموجودات بالذات فالغرض ههنا البحث عنها على
نحو الهلية البسيطة وهذا الاثبات في رجوع هذا البحث حقيقة الى اثبات الاعراض
الذاتية لموضوع هذا العلم الذي هو الموجود المطلق على ما سبق بيانه مشروحا
لان الغرض الاصلي في هذا البحث هو اثبات الوجود في نفسه لهذه الاشياء
لكن المحافظة على القاعدة المقررة عندهم من ان في العلم ينبغي ان يكون البحث
عن الاعراض الذاتية لموضوعه الجأت الى الارجاع المذكور فبالنظر الى
الغرض الاصلي يكون البحث هكذا وهو كاف فيما هو بصدده فافهم
متحصل القوام والنوع في نفسه اي يكون موجودا في نفسه بدون ما وجد
فيه وكذا يكون نوعا متحصلا في نفسه بدونه والقيد الاخير لاخراج محل الصور النوعية
والامور التي بالعرض لا تحد الخ ان المراد بالحد الحصر والضبط و
عدم انضباطها بالعرض وانضباطها بالذات باعتبار ان زيدا مثلا
بالذات شيء واحد هو الانسان وداخل تحت نوع خاص ومقولة خاصة
ولا يمكن ان يتغير ويتبدل ذلك ما دام باقيا كذلك بخلاف ما هو بالعرض لان
زيدا مثلا بالعرض اشياء كثيرة من كونه عالما وكاتبا وابيض وطويلا
وغير ذلك من المعاني والاعتبارات المتكثرة بل الغير المتناهية وداخل
تحت انواع متخالفة ومقولات متباينة ويتطرق اليها التغير والتبدل
كان يكون اليوم ابيض مثلا ويصير غدا اسود وهكذا وبالجملة ما بالذات
لكل شيء امر واحد لا يمكن تغيره وتبدله وعرضياته كثيرة ويمكن ان تتغير
وتتبدل كلا او بعضا وهذا هو المراد بعدم الانضباط والحصر في الموجودات

ووجد اجمالاً في الذاتيات ولا يخفى ان مثل هذا يصلح وجهاً لان يعرض عن العرضيات
ويبحث عن الذاتيات ويبقى ان ما بالذات لكل شيء ممكن اما جوهر و
اما عرض والجوهر اما كم او كيف الى آخر التقسيم ولان كان ما بالعرض ايضاً
فيما نحن فيه يمكن ادخاله تحت الحصر والضبط اذ يصح ان يقال ان ما بالعرض
لكل شيء ممكن اما جوهر واما عرض الى آخر التقسيم على انه يمكن ان يقال ان
ما بالعرض للممكنات لا ينحصر في هذه الاقسام اذ من جملتها الاعتباريات
وهي ليست داخلة تحت هذه الاقسام ولا مندرجة تحت مقولة خاصة
بل نقول ان العرضيات ليست داخلة تحت هذه الاقسام لان الابيض
مثلاً ليس عرضاً بل العرض هو البياض وهو جزء الابيض لا يقال ان الابيض
بمعنى المجموع المركب من الموضوع والعارض غير البياض بل المفهوم البسيط
الذي يعبر عنه بالفارسية بسفيد ايضاً غير البياض كما صرح به الشيخ
ايضاً وما ذكره بعض المحققين ان الابيض هو البياض بالذات ومغايرهما
بالاعتبار مما لا محصل له اصلاً وقد تكلمنا عليه في تعليقات الشرح الجديد للتجريد
وحواشيه وقد بين في هذا المقام واعلم ان المشتق كالابيض مثلاً ان
اريد به الموصوف والصفة جميعاً فهو موجود بالعرض لا بالذات لان
افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة من المقولات
لان كان له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهراً ولا كيفاً
ولا موجوداً اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات كلها والا لم يكن شيء منها
حاصراً فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود
الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر والكيف كالابيض
ومنه ومن الاضافة كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس

باقي المقولات لا يكون موجوداً واما اذا اريد به نفس الصفة كما اذا اريد
بالابيض نفس الابيض لا شيء آخر ذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول
فلا يكون موجوداً بالذات مبحوثاً عنه في العلم فيكون عرضاً وعرضياً باعتبارين
او جوهراً وجوهرياً باعتبارين كالناطق او غيرهما كالموجود البحت فانه
هو موجود بحت فانه وجود وموجود باعتبارين وباعتبار كونه بشرط
واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان لا يكون ماخوذاً معه شيء آخر
عرض غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه عرض محمول وكذا الناطق مثلاً
باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الآخر فصل انتهى وفيه ان ما ذكره من
ان افراد الموجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة لا وجه له وما ذكره من
الدليل عليه فيه اشتباه اذ اللازم مما ذكره ليس الا ان الموجود اذا قسم
الى الجوهر والكم والكيف وغير ذلك يكون المراد من الموجود الواحد و
يخرج الموجود المتكثر عن المقسم وذلك لا يدل على ان الموجود المتكثر ليس موجوداً
ولان كل فرد من افراد الموجود لا بد ان يكون داخلاً تحت مقولة وهو ظاهر
فكان الصواب ان يقول ان المراد بالمشتق ان كان هو الموصوف و
الصفة جميعاً فلا يكون داخلاً تحت المقسم لان الوحدة معتبرة في التقسيمات
ثم على التقدير تسليم دلالة ما ذكره على عدم كون المجموع موجوداً بالذات لا دلالة
انه على ما ذكر كونه موجوداً بالعرض اذ لا وجه اصلاً لكونه موجوداً بالعرض بالمعنى
المراد ههنا كما لا يخفى وكانه اراد بالموجود بالعرض الموجود بالاعتبار هذا
وما ذكره من ان الابيض هو البياض بالذات هو الذي نقلناه عن بعض المحققين
وذكرنا انه قد زيف في التعليقات فاقدم اقسام الموجود الذي بالذات
هو الجوهر اي الموجودات الممكنة والمراد بالاقدمية الاقدمية بالذات

وذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع بنفسه اي لا بذلك الموجود
فيه والمراد بمتحصل القوام في نفسه ان لا يكون لذلك الموجود دخل في وجود
ذلك الشيء الآخر وبمتحصل النوع في نفسه ان لا يكون له مدخل في صيرورة ذلك
الشيء نوعا وكان الغرض من ذكره اخراج الصور النوعية التركيبية كالصورة
الياقوتية مثلا فانها عندهم جوهر وليس لها مدخل في وجود محلها على ما هو
رأي الشيخ واتباعه من بقاء الصور العنصرية حال التركيب اذ ظاهر ان العناصر
لا مدخل في وجودها للصور التركيبية لوجودها بدونها كما في حال البساطة
لكن لها مدخل في نوعيتها اذ بها يصير العنصر نوعا تركيبيا ولا يخفى ان فيها
اشكالا لانهم زعموا ان الصور النوعية التركيبية جواهر وهيئة السرير مثلا
عرض وعلى هذا لا بد من ادعاء ان السرير ليس بنوع والياقوت مثلا نوع
وظاهر انه لا سبيل الى اثباته اذ لو قلنا بان الصور التركيبية لها مدخل في وجود
محلها وهيئة السرير ليس لها مدخل في وجود محلها لكان الحكم بان الياقوت نوع والسرير
ليس بنوع حقيقي اذ المهية الحقيقية هي الخشب فقط والهيئة من لواحقها وعوارضها
ولا يكون المجموع مهية حقيقية بل اعتبارية بخلاف الياقوت فان
الصورة التركيبية لها مدخل في وجود المحل فكانت المهية الحقيقية هي المجموع
لا المحل فقط واما اذا لم يقل بذلك فكيف يقول ان الاول ليس بنوع والثاني
نوع وهم يفرق بينهما والقول بان الفرق بينهما باعتبار ان هذا الثاني مصدر
آثار عجيبة عظيمة دون الاول حول ومن ضعيف اذ من الاعراض ايضا قد
يصدر آثار عظيمة ومثل هذا لا يصلح لان يصير ملاكا للفرق بين الجوهر والعرض
وكذا القول بان الحدس يحكم في الثاني بالنوعية الحقيقية وانه مهية حقيقية دون
الاول اذ ظاهر ان هذا القول على هذا التقدير ليس الا مجرد التحكم والمكابرة و

لو فرق بين الجوهر والعرض بان الجوهر الحال لا مدخل للمحل في وجوده ولكن لم
يكن له ايضا مدخل في وجود المحل بل في نوعيته بخلاف العرض فان للمحل مدخلا
في وجوده فيشكل اثبات ان العرض يحتاج الى المحل في وجوده بل غاية ما يمكن
ان يدعى ان العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه ولو قيل ان الجوهر الحال لا يحتاج
اصلا الى المحل لا في وجوده ولا في تشخصه بخلاف العرض فانه يحتاج في شيء منهما
فهو بناء على ما يدعون بداهة ان الحال مطلق لا بد ان يحتاج الى محله اما في وجوده
او تشخصه فغاية ما لو قيل بان صور العناصر لا تبقى في المركبات في الامر سهل لان
صور المركبات حينئذ مما يحتاج اليه المحل في وجوده ولا حاجة الى اخذ تحصل النوع
في تعريف العرض ويمكن ايضا ان يقال ببقائها لكن يقال ان صور العناصر لعلها
بعد التصغر والتماس اللذين لا بد منهما في التركيب لا يمكن ان يوجد منفردة
بدون الصورة التركيبية وعلى هذا ايضا يسهل الفرق ولا يحتاج الى الاخذ المذكور
لكن اثبات هذا المعنى مشكل جدا كالكلام ثم انه يمكن ان يكون مراد الشيخ بالتحصل
النوعي لا ما ذكرنا بل يكون مراده على ما قيل ان الموضوع هو المحل الذي لا يكون في
وجوده النوعي محتاجا الى الحال وان كان في وجوده الصنفي او الشخصي محتاجا اليه
على ما زعموا من وجود العوارض المشخصة فتدبر وجود الا كوجود جزء من
هذا كانه للتوضيح اذ كون المحل متحصل القوام بنفسه مغن عنه اذ الكل ليس متحصل القوام
بدون الجزء من غير ان يصح مقاومته لذلك الشيء الا وما ان لا يجعل هذا تتمة
للتعريف بل يجعل حكما من احكام العرض ويثبت بالبرهان ويخرج ما ارید اخراجه
بهذا القيد من الزمان والمكان بوجه آخر وهو ان يورد بدل الوجود في الشيء
الحلول فيه وكان الشيخ اعتماد على ثبوته في محله بالبرهان اورده ههنا في التعريف
مع ان هذا وحده مثل ما شرح هذا المقام يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم

على جهة بعض المحققين م

الجوهر على العرض بأن يقال الموجود بالذات ينقسم إلى قسمين أحدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر مستغن عن القوام في النوع في نفسه لا كوجود جزء منه غير أن يصح مفارقة ومن ذلك الشيء بمعنى أن وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وعندي أن هذا القيد مغن عن قوله لا كوجود جزء منه لكن ذكره للتوضيح على هذا المعنى كما سنشير إليه فهذا القسم يخص باسم العرض وهو الموجود في الموضوع والثاني الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة هذا هو المخصوص باسم الجوهر وقد رسم العرض بأنه الموجود في محل لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم بحسب ظاهره يخالف الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور هاهنا الظاهر ولا يخفى أن تفسير عدم صحة المقاومة بما ذكره بعيد جدا مع أن هذا المعنى الظاهر أنه لا يطابق الواقع ولا يرتضيه العقل السليم ثم الظاهر أن القيد الأخير بالمعنى الذي ذكره هذا القائل مغن عما ذكره وعن قوله وذلك الشيء الآخر مستغن القوام والنوع في نفسه في وجه تخصيص النفي بالقيد الذي ذكره والتحقيق أن الرسم الذي ذكره الظاهر أنه لا فرق بينه وبين هذا التعريف الذي هاهنا إذ يمكن حمل قولهم ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه على ما حمل هذا القائل قول الشيخ من أنه لا يصح مفارقة ومنه على أن وجوده في نفسه يكون غير وجوده الرابطي فما معنى قوله هذا الرسم بحسب المشهور والتحقيق هو المذكور هاهنا ولعله يقول بأن وجود الصورة أيضا في نفسها وجودها في محلها وهو كما ترى فافهم ثم اعلم أن الشيخ في الشفاء بين حمل هذا التقييد أي صحة المفارقة لإخراج مثل الزمان والمكان ثم أورد عليه بأن مفارقة الجسم عن الزمان المطلق والمكان المطلق غير صحيح بل قد لا يصح لبعض الأجسام مفارقة عن مكان خاص كالفلك مثلا وأجاب عنه بأن المراد أن لا يصح مفارقته

عنه باعتبار الكون منه والعرض لا يصح مفارقته باعتبار كونه في الموضوع بخلاف الجسم فإن عدم صحة مفارقته عن المكان ليس باعتبار كونه فيه بل باعتبار آخر فتدبر كما سنبين في مثل هذا المعنى خاصة حيث بين في المقالة الثامنة وجوب انتهاء العلل الغائية فيكون الجوهر مقدم العرض موجودا وغير متقدم بالعرض فيكون الجوهر هو المقدم في الوجود لا يخفى أن علم تقدم الجوهر بالعرض مما لا كلام فيه حيث أخذ في تعريف الموضوع وجوده بنفسه لا بذلك الحال وأما تقدم العرض بالجوهر فلم يثبت من هذا التعريف إلا أن يقال الاحتياج بين الحال والمحل بديهي فإذا لم يكن من جانب المحل فلا بد أن يكون من جانب الحال ولا يخلو عن إشكال وهذا أغلظ كبير فذا استغنيا العقول فيه في أوائل المنطق لا يخفى أن العقول بأن شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا باعتبار القياس إلى شيئين لا يشكل الشركاء باعتبار أنه يكون موجودا في شيء لا كجزء وفي شيء آخر كجزء على ما يظهر من كلامهم الأول الذي ذكره الشيخ حفظه الله ظاهر إذ الظاهر أن ليس مرادهم أن الجوهرية والعرضية أمران إضافيان حتى يكون الموجود في شيء عرضا بالنسبة إلى ما هو ليس جزءا له وجوهرا بالنسبة إلى ما هو جزء له كيف وعلى هذا يكون كل عرض جوهرا أيضا وهو لم يقولوا به بل قالوا الجوهرية بعض الأعراض على ما هو الظاهر من كلام الشيخ هاهنا إذ كل عرض يكون جزءا من مجموع الحال والمحل إلا أن يقال المراد أن يكون جزءا من أمر حقيقي والمجموع المركب من المحل والعرض ليس أمرا حقيقيا وكذا ليس مرادهم أن العرض لا بد أن لا يكون جزءا من شيء وإلا لم يوجد عرض أصلا لما ذكرنا من أن كل عرض جزء الشيء إلا على القول المذكور وأيضا على هذا الإلزام أن يكون شيء عرضا وجوهرا معا بل يلزم أن يكون ما يكون جزء الأمر حقيقي في بعض المواد وغير جزء له في مادة أخرى على تقدير وجوده جوهرا فقط لا عرضا أيضا إذ قد اعتبر

في الوجود

فيه عدم كونه جزءاً لكن بل مرادهم ان العرض هو ما يكون موجوداً في شيء وليس جزءاً
منه في الجملة سواء كان موجوداً في شيء بعنوان الجزئية اولا وعلى هذا فلا
لا يلزم من كون العرض جزءاً من المجموع جوهريته بالنسبة اليه مع انك قد عرفت
ان قيد لا كجزء منه لا مدخل له في التعريف بل كان للتوضيح وعلى هذا لا ينبغي
توهم اصلا ولئن كان المقول بذلك ثابتاً على انه يجوز ان يكون امر موجوداً في شيء
يكون ذلك الشيء موضوعاً بالنسبة اليه باعتبار انه يكون موجوداً ولونه عادونه
وموجوداً في آخر يكون ذلك الآخر محلاً بالنسبة اليه فقط لا موضوعاً باعتبار انه
يكون موجوداً به مثلاً يكون الحرارة في النار سبباً لوجود محلها وفي غيرها لا يكون
لكن في هذا القول ليس مما يكون ... ظاهراً او دخوله في غاية الاشكال والشيخ
في قاطيغورياس ولئن بسط الكلام فيه كل البسط لكن لم يات بشيء يدفع هذا الاحتمال
بل غاية ما يلزم منه دفع التوهم الاول وهو امر سهل والعمدة هو هذا الاحتمال
وهو لم يدفع بما ذكره اذ احصل ما ذكره هناك انا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقته وذاته
يوجد من غير ان يكون في موضوع البتة اي حقيقته وذاته لا يوجد في شيء البتة لا كجزء
منه وجوداً يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قايم وحده ولئن
العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة
من ان مهيته لا تحصل موجودة الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه
الصفة واذ الاشياء على قسمين شيء ذاته وحقيقته مستغنية عن ان يكون في شيء
من الاشياء لوجوده والشيء في موضوع وشيء لا بد له ان يكون في شيء من الاشياء بهذه
الصفة فكل شيء اما جوهر واما عرض واذ من الممتنع ان يكون شيء واحد مهية مفتقرة
في الوجود تارة الى ان يكون شيء من الاشياء هو فيه كالشيء في موضوع ويكون مع ذلك مهيته
بلا حاجة تارة الى ان يكون شيء من الاشياء البتة هو فيه كالشيء في الموضوع فليس شيء

من الاشياء هو عرض وجوهر الشيء وانت خبير بان ما ذكره يدفع التوهم المذكور البتة
واما الاحتمال الذي ذكرنا فلا يندفع به اذ غاية ما يلزم منه تحقق منع الجمع بين الجوهر
والعرض في المعنى الذي ذكره وهو ان يعتبر في الجوهر عدم وجوده في موضوع اصلا
وفي العرض وجوده في موضوع في الجملة وهذا مما لا خفاء فيه لكن الشأن في انه
هل يجوز ان يكون شيء تارة في الموضوع واخرى في غيره ام لا وبما ذكره لا يظهر ذلك
وكانه لم يكن غرضه تحقيق ذلك وكان هذا جائزاً عنده ولم يتعرض لنفيه والعقل
بان مراده انه لا يجوز ان يكون مهية شيء بحيث يفتقر في الوجود تارة ولم يفتقر
اخرى لا التعويل عليه اذ ليس مما يحكم به بداهة او برهان وهذا تمام ما قررنا ظهر الكلام في
الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ اما الدليل الاول فظاهر ان بناءه على التوهم الاول الذي
ذكرنا وقد عرفت دفعه ويمكن حمله على الوجه المحتمل الثاني بان يكون مراده ان الحرارة في
النار جزء حقيقة النار اذ لها مدخل في وجود محلها فيكون حقيقة النار ملتئمة منها
ومن محلها الجملة فيجزيها او الحرارة فيه خارجة عن حقيقته اذ ليس لها مدخل في تحصل
محلها بل الحقيقة بعد تحققه ذاته فتكون خارجة عنه وح يرد عليه ان ما الدليل على ذلك
والبداهة لا تحكم به اذ غاية الامر ان البداهة تحكم بان منشأ الحرارة في النار لكن
وهو الذي يعبر عنه بالصورة النوعية فلو كان مرادهم بالحرارة هو هذا فلا نزاع
معهم ولئن كان المراد الامر المحسوس فالمنع تام واما الدليل الثاني فظاهره انه
بنى على الاحتمال الذي ذكرنا لا التوهم المذكور وفيه ان ما يلزم منه ان وجها لمحلها لا
ان لها مدخلاً في وجود محلها ... وقد ... في هذا المقام بعد ما نقل
من الفاضل ... هذا القول مع اجوبتها ... صاحب المباحث المشرقية انه بعد
ما نقل اكثر هذه المعاني مراراً في كتبه وفي شروح الكلام الحكماء وكررناها وقال ان
الذي يحكى المذهب ان كل ما حل في شيء يكون لذلك الحال اعتبار انه في المحل واعتبار

المشرقية م

ان في المجموع اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه لا يوجب العرضية لانه
جزء ومن شرط العرض ان لا يكون جزءا واما اعتبار كونه في المحل فلانه اما ان يفتقر
محل يتقوم بالحال فيه او لا يفتقر والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج
الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار لاحتياج كل منهما الى الآخر والدور باطل
والثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود شيء من الصور
العنصرية مدخل في تقوم وجود الهيولى وتحصل ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند
ارتفاع تلك الصورة فلا يكون الهيولى مشتركة هف فيكون الحال جوهرا او
عرضا هذه هي الوحدة التي تلحقها من قبل المجموع لكون الواحد جوهرا او عرضا
واما حلها فتذكر ما سلف حتى يظهر وجوه الفساد في كلامه اما اولا فلانه
خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض والعرضي فاستدل على جوهرية
كل ما حل في شيء بانه جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع
لا يكون عرضيا له وذلك لا يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا ولا ينافي (?)
كونه عرضا في نفسه جوهريا بالغير واما ثانيا فلانه قد وقع في كلامه الخلط بين
حال الشيء في نفسه وبين حاله مقيسا الى غيره فاستدل من نفي احدهما على اثبات
مقابل الآخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشيء عرضيا لشيء خارجا ان يكون
جوهرا اذ ليس مقابلا له بل المقابل له الجوهري فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع
عرضيا له الا كونه ذاتيا له لا كونه جوهرا في نفسه فان اللونية ذاتية للسواد
وليست جوهرا انتهى واورد ايضا وجهين آخرين لا حاجة الى ذكرهما وفي
هذين الوجهين اللذين نقلناهما نظر اما في الاول فلان الامام ما استدل على الجوهرية
بالجزئية بل قال ان اعتبار الجزئية لا يوجب العرضية وهو كما قال ولا ايراد عليه
من هذه الجهة فالاولى في الايراد عليه ان يقال ان عدم كونه عرضا بهذا الاعتبار

التزم

لا يوجب

لا يوجب جوهريته اذ يجوز ان يكون عرضا بالاعتبار الآخر فلا يكون جوهرا والعرض
لا يجب ان يكون عرضا بكل اعتبار واما في الثاني فلان ما ذكره من الخلط بين حال
الشيء في نفسه وبين حاله بالغيره لان كان باعتبار انه خلط بين العرض والعرضي
حيث لا يلزم من الجزئية الا نفي العرضية بالمعنى المقابل للذاتي لا نفي كونه عرضا فهو
بعينه الايراد الاول وان كان باعتبار ان اللازم من نفي العرضية بمعنى الخارجية
اثبات الجوهرية بمعنى الذاتية وانه الزم منه ثبوت الجوهرية بالمعنى المقابل للعرضية
كما هو الظاهر من كلامه ففيه انه لم يلزم من نفي العرضية بمعنى الخارجية كونه جوهرا
بل اثبته من نفي كونه عرضا ولا خلط في ذلك نعم الكلام في نفيه كونه عرضا من الجزئية
وما يثبت منه الا كونه عرضا وهو الايراد الاول والحاصل انه لا يرد على الامام الا
ايراد واحد من هذين الايرادين فايرادهما معا خبط فتثبت ولئن لم
يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا منه هناك بعض لان المنطق ليس موضع ذلك
بل موضوعه هذا الفن الباحث عن نحو وجود الاشياء لكن لما كان القوم لما ذكروا
هذه المسئلة هناك تعرضوا فاوردناه ايضا ووجه غلطهم هناك فنقول
قد علم فيما سلف في اوائل الفن الثاني من المنطق ان صار سببا لان
تقوم به شيء فيه ليس بجزء منه لعدا قد القيام لا حاجة الى نفي الجزئية سيما بعد
ذكره من انه صار بنفسه ونوعيته قائما واما اسمه عنوان الشيء الذي يجعله
في مثل هذا الموضع باسم الصورة وان كان يطلق الصورة على معان اخر غيره
في موضع آخر كما سنشرح معاني الصورة في مباحث العلة والمعلول وقد يقال في
هذا القول مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب مفهوم على ان وضع الاسامي موقوف
على وجود المسميات في الخارج وليس كذلك انتهى وفيه نظر لان دلالته مفهوم على ما
ذكره غير ظاهر اصلا اذ المعلق على الاثبات منطوقا والمنفي عند عدمه مفهوما هو كون المثبت

شيء تخصه باسم الصورة وهو كك لا التسمية حين يرد ما قال فافهم لا يكون
الا واحداً لا تكثر فيه اصلاً لا من جهة الافراد ولا من جهة الاجزاء والثاني
في المقام هو الثاني بل الاول ايضاً كما لا يخفى وامكانه لوجوده
انك خبير بان ما تقدم بيانه ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون محلاً فيه الواجب
وجود آخر لا ان يكون محلاً فيه الشيء آخر او يجوز التلازم بينه وبين معلوله
على زعمهم ولو اريد بالتكافؤ لا مجرد التلازم فقط بل التلازم الذي لا يكون
لاحد المتلازمين مرتبة تقدم على الآخر فيرد ان الهيولى والصورة ليستا
بهذه المثابة حتى لا يجوز ان يكون شيء منهما واجب الوجود بل الصورة لها مرتبة
التقدم على الهيولى الا ان يقال انهم يثبتون ان الصورة ايضاً محتاجة الى الهيولى
في التشخص فالتكافؤ بينهما باعتبار ان كل واحدة منها محتاجة الى الاخرى بوجه
فلا يكون لاحدهما مرتبة تقدم على الاطلاق وواجب الوجود لا يجوز ان يحتاج
الى شيء لا في وجوده ولا في تشخصه فتامل فصل في تحقيق الجسم الجوهري
وما يتركب منه واعلم ان ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته جليل الغرض من هذا الفصل
تحقيق ماهية الجسم حداً واثبات وجوده انيةً فان من خاصة هذا العلم الذي يتكلم
في الامرين جميعاً في ما يبحث عنه وما كان نحو وجوده مركباً من جزئين احدهما
ما منزلته منه منزلة الخشب من السرير والآخر ما منزلته منه منزلة الهيئة
من السرير فيختص بين نحو وجودهما لكن اثبات وجودهما ما يتوقف على
معرفة الجسم ماهيته ولما كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفاً على
اثباتهما ولذا كان في اول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته واما مطلق وجوده
بالمعنى الذي يصلح ان يبحث اصحاب المذاهب المختلفة فيقال انه بديهي محسوس
واحق ان المحسوس ليس هو بذاته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده من

جهة الآثار المحسوسة فيكون البرهان عليه وجوده دليلاً غير مفيد لليقين التام الا ان
ههنا سبيلاً برهانياً من طريق اللم وهو يعرف ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها
الخاصة والمهيات امور انتزاعية يتبع كل منها نحواً من الوجود فنقول من البين
ان الوجود ينقسم متقدم ومتاخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود
اشرف واكمل وارفع من معلوله وكل معلول فهو في رتبة الوجود اخس وانقص
وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة من الشرف و
الكمال محيط بجميع الموجودات والنشئات حتى لا يغيب عن وجوده شيء
من الاشياء ولا يعزب عن نوره وجهه ذرة في الارض ولا في السماء وينتهي
ايضاً في جانب المعلول وجهة النقص والقصور الا جهة لوحدة ولا حضور
لذاته في ذاته بل يغيب في انه عن ذاته وهو الوجود الاتصالي الامتدادي الذي
وحدته عين قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانفصال وليس لهم من التحصل
الوجودي قدر يمكن ان يجمع كله اجزاؤه وان من البين ما يشمل اوله آخره فظاهره
يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره في هذا الحسب المكاني واوله يفوت آخره
وآخره يعدم اوله في هذا الحسب الزماني بل كل بعض فرض منه فهو غايب عن بعض آخر
وكذا النقص بعضه عن بعض بوجه الآخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته
غايبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فوجوده منبع الجهالة والظلمة و
الفرقة والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية لكنه مع ذلك
من مراتب الوجود فيجب صدوره لولا ينتهي نوبة الوجود اليه لكان عدمه شراً و
وبالاً لا يليق الحمل به على المبدأ الجواد كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض
على حد وهناك وبقي في كتم العدم انواع جمة غير ذوات مع افرادها الغير المتناهية مع
امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون المبدأ وافرة

بل غير متناهية في العقل كما أن هذه المادة ذاهبة غير متناهية في الانفعال كما هو الظاهر
ولا يخفى أن ما ذكره من أن وجود الجسم ليس بمحسوس مخالف للبديهة إذ لا نشك أنا نبصر
أمراً ممتداً في الجهات متحيزاً بالذات ولكن لما كان شرط الإحساس باللون والضوء في
الإبصار والحرارة والبرودة ونحوهما من الكيفيات الملموسة في اللمس ولو قيل إنا
عن كونه محسوساً بالذات فلا شك أن العقل يحكم بديهة بمعونة البصر واللمس أن
أمراً ممتداً في الجهات متحيزاً بالذات وإنكاره مكابرة صرفة لم يتشبث بها ذو الرأي
لا يقال إن هذا الأمر الممتد المتحيز بالذات هو الأمور التي يدرك بالحس من الكيفيات
أو غيرها مثلاً إذا رأينا جسماً أبيض فيعلم بديهة أن ههنا أمراً ممتداً متحيزاً بالذات
لكن يحتمل بادي النظر أن يكون ذلك الأمر هو البياض الذي نراه لكن ذلك محال لا محل
له فيما نحن فيه ولو قيل إن الإحساس لا يفيد اليقين الدائمي فذلك كلام آخر يجري في المشكوكات
كلام هذا القائل بل تم البرهان الذي ذكره فهو في غاية الضعف والوهن بل هو بالشبهة
أشبه من البرهان وليت شعري من أين علم أن وجود مثل هذا الشيء ممكن في الواقع
إذ غاية الأمر أن العقل لا يدري وجه امتناعه فلعله يكون ممتنعاً في الواقع والعقل
لا يدري به ولو صح هذا البرهان لأمكن أن يحتج على وجود الجبال من الياقوت والبحار
من الزيبق ونحو ذلك على ما لا يتناهى من المعدومات فتثبت   فقد وقع عنه
في الطبيعيات   والحقيقة وتوضيحه فقد جرت العادة أن قبل هذا حكمت
في أن هذا التقريب على أي وجه والبطل الخطيب الذي كونه صدا بأن الجوهر لا يصح
أن يكون جنساً إذ لو كان جنساً لوجب أن يمتاز بعض أنواعه عن بعض بفصول
وتلك الفصول إما أن يكون في ماهياتها جواهر أو أعراضاً فإن كانت جواهر لكان
قول الجوهر عليها قول الجنس أو قول اللوازم وعلى الثاني يلزم المطلوب وعلى الأول
يحتاج كل فصل إلى فصل آخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وإن كانت أعراضاً

يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال أورد هذا القائل عليه وجوهاً من الإيراد من
جملتها أن قال وأما ثانياً فنختار أن فصل الجوهر جوهر ولا يلزم أن يكون الجوهر ذاتياً
له بما صدق عليه حتى يحتاج إلى فصل وإلا أن يكون عرضاً لازماً من العوارض الخارجية
حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضاً غير جوهر بل هو في الواقع جوهر ولكن
الحكم من حيث ذاته بذاته جوهراً ولا عرضاً لجواز خلو بعض مراتب الشيء من المتقابلين
كما أن الإنسان الموجود في نفس الواقع مثلاً ليس من حيث ماهيته موجوداً و
لا معدوماً وما يقال إن كلاً من الجنس والفصل عرض للآخر ليس المراد به أن أحدهما
عارض للآخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب
الواقع نعم الجوهر ما يعد الواقع وأصله لا يكون إلا جوهراً كما أن فصل
الحيوان لا يكون إلا حيواناً من غير أن يكون الحيوان داخلاً في معناه وجهته
أشهر وفيه نظر لأن الجوهر إذا لم يكن ذاتياً لكان عرضياً إذ ليس المراد من العرض
إلا الخارج المحمول وكأنه أراد بالعرض ما كان عارضاً في الخارج كالبياض مثلاً ولكن
أن الإمام لا يحتاج إلى إثبات كونه عرضاً بهذا المعنى بل يكفيه المعنى الذي ذكرنا وهو
ظاهر أن كلامه مشعر بأنه إذا كان شيء عرضاً فإن عرضاً بالمعنى الذي أراده كان
ذلك الشيء في حد ذاته متصفاً بمقابل ذلك العرض وفيه نظر إذ البياض عرض
خارج الجسم وليس الجسم في حد ذاته متصفاً بمقابله فافهم   ولا يخفى
جهتها الجوهر ما لم يتحرك ظاهره أن بعد الحركة يحصل فيها الخط بالفعل والحق أنه
ليس كذلك   فإذا كان الأمر على هذا التكييف يمكننا أن نضبط النفس لا فرض
الأبعاد الثلاثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسماً أي إذا ثبت أنه لا
يجب أن يكون في الجسم الأبعاد الثلاثة بالفعل فكيف يمكن أن يجعل هذا الرسم على
أن الجسم ما له طول وعرض وعمق بالفعل ونضبط النفس لا أن يثبت للكل جسم

المراد

الابعاد الثلثة بالفعل حتى يكون جسما مع انه ليس في بعضها تلك الابعاد وليس مراده
بالوصف ما هو معناه الظاهر حتى يكون المعنى انه لا يمكن ان يفرض فيه تلك
فرض الابعاد اذ ليس الوصف الحقيقي لازما له لتحقق الجسم بل يكفي امكان الفرض اذ
جسم دون الوصف الظاهر الجسم لان سياق كلامه يأبى عن ذلك كما لا يخفى
بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هذا مشعر بان التعريف المذكور رسم قيل
واعلم ان فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم يمكن على وجهين احدهما
بحسب الادراك العقلي الكلي والثانية بحسب الادراك الوهمي الجزئي وذلك
لا يتصور ولا يمكن وجوده الا للمقدار فعلى الوجه الاول يصح ان يكون ماخوذا
في الحد وعلى الوجه الاخر لا يكون التعريف الا رسما انتهى وفيه نظر اذ فرض الابعاد
الثلثة في الجسم كما يمكن بحسب العقل كليا كذلك يمكن بحسب الوهم ايضا جزئيا
ولا فرق بينهما اصلا سواء قلنا ان الجسم متصل بذاته اذ ليس متصلا بذاته و
لا منفصلا بل بالمقدار وهو ظ نعم لو قلنا ان الجسم التعليمي هو من مراتب
تعينات الجسم الطبيعي لامكن الفرق بين الوجهين لكن هذا مع كونه خلاف
التحقيق في الواقع خلاف مراد هذا القائل ايضا كما سيذكر بعد ذلك الشارح
فلا يمكن بناء كلامه عليه   وهو ان الجوهر الذي كذا صورته وهو بها
هو ما هو قيل هذا مشعر بان التعريف المذكور حد وانت خبير بان التعريف
المذكور على ما قاله الشيخ هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه كذا وكذا وكذا
لان امكان الفرض لا معنى لجعله صورة للجسم فليس مراد الشيخ الا ان الامر الذي هو
منشأ انتزاع هذا المعنى هو صورة الجسم وهو بها هو ما هو وح لا يلزم كون التعريف
حدا فافهم   وربما لزم لبعض الاجسام شيء منها او كلها كلها مرفوع معطوف
على شيء اي كل هذه الامور المذكورة من الابعاد والنهايات وغيرها وما يكون لازما

الطبيعي

لبعض

لبعض الاجسام او شيء منها ربما يكون لازما لبعض الاجسام | وجملة مضمونها معطوفة
على لبعض الاجسام كالكثير لبعيد جدا وفي بعض النسخ بين هذه العبارة و
بين اختها كما لا يخفى   ولو انك اخذت شمعة فشكلتها في ظاهره انه
دليل على ما ذكره من ان الامور التي ذكرها ليست مقومة للجسم بل هي تابعة لجوهره
وفيه ان ما ذكره لا يتم دليلا عليه اذ رد في تلك الابعاد مع بقاء الجسمية لا يدل الا
استغنائها عنها في الوجود اذ يجوز ان يكون محتاجة في الوجود الى شيء منها لا
على التعيين كما ان الهيولى عندهم محتاجة في التقوم الى صورة لا بعينها الا ان يق
المراد ان الجسمية موجودة بالفعل مع تبدل هذه الابعاد عليها والامر الموجود
بالفعل مع تبدل الاشياء عليها لا بد ان لا يكون متقومة بها بخلاف الهيولى فانها
ليست موجودة بالفعل وبين مع كل صورة موجود آخر بالفعل وهذا الفرق بين
من الاشكال ومع ذلك يشكل الامر ايضا بالصورة النوعية الحالة في الجسم
او الصورة الجسمية باعتقاد الشيخ امر نوعي محصل بالفعل مع انه يتوارد عليها
الصور النوعية ومع ذلك ليست اعراضا بل جواهر الا ان يق ان الصور النوعية
ليست حالة في الصورة الجسمية بل في الهيولى ومع ذلك ايضا فيه اشكال اذ
الهيولى تكون موجودة بالصورة الجسمية فحينئذ تكون الصور النوعية
المتواردة عليها اعراضا وبالجملة الامر لا يخلو عن اشكال ويمكن ان يجعل هذا الدليل
على مجرد مغايرة الجسمية لهذه الابعاد لا على عرضيتها ايضا بل يمكن ان يق ان
قوله ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره ايضا كان المراد منه ان الجسمية ليست
لهذه الجسمية الامور بان ليس يعتبر فيها تلك الامور ولا ينافي ذلك تقومها بها
كما يقولون ان الجسم المطلق هو مجرد الهيولى والصورة الجسمية ولا يعتبر فيه الصور
النوعية وان كان في الواقع تقومه بها عندهم لكن فيه بعد ما فافهم   فالجسمية

نخ

الجسمية صورة الاتصال التي بها قلنا من فرض الابعاد الثلثة فيه لما ثبت
ان هذه الابعاد والمقادير يمكن توارده على الجسم مع بقائه بشخصه فاذن كلها من
قبيل الاعراض لكن يجب عليك ان تتأمل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات
العرضية المنافي وجودها عن وجوده لابد ان لا يكون امرا عقليا والا لم يكن من
شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانها في الفصل ولامتناع
قبولها للابعاد المتصلة اذ الحال في المنقسم بما لا ينقسم منقسم بما لا ينقسم كذلك ولا انه
امر لا متصل ولا منفصل لما في وجود هذه الاشياء عن موضوعها والمبهم ايضا لا وجود
له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لابد من ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير
التي هي من باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى آخر لا بالمعنى الذي ثبت في حقيقته
والا لكان الكلام عائدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا في موضوع غير قابل للابعاد
والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهري متصل في ذاته مهيئ
لعرض الابعاد والمقادير المتواردة عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى
بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من الاتصال ومقابله فكيف
حال الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كانت الهيولى موضوعة للصورة والصورة
عرضا متأخرة الوجود عنها او كانت الهيولى في ذاتها متعينة الوجود بان لا تنقسم
كالعقل او الجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع لكن ليس الامر كذلك فانها
في ذاتها امر مبهم الوجود انما يتحصل ويتقوم في الخارج باحدى الصور المتعددة لها
الوجود والتنوع وليس لها في نفس الامر مرتبة من الوجود قبل الصور الا في ذلك الحسب الاعتبار
العقلي كحال الكلي الطبيعي بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلي كالانسان ليس له
في ذاته تعين زيد او عمرو او غيرهما ولا هو متعين مطلق بل بابطال التعينات ولاجل
ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة في

الوجود

الوجود لما وجد هذه التعينات الشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا حقق هذا
المقام فانه من مزال الاقدام انتهى وقد عرفت ما في عرضية هذه الابعاد والمقادير
ثم قوله لابد ان لا يكون امرا عقليا ان اراد به الامر الذي لا يقبل الاشارة الحسية
ولا يكون متحيزا اصلا فذاك واضح وان اراد به ما لا يكون في نفسه كذلك ففيه
نظر اذ يجوز ان لا يكون شيء في نفسه قابلا للاشارة ومتحيزا لكن بسبب المقدار
له كذلك فان قلت من المعلوم بديهة ان المقدار في الحيز بتبعية الجسم فكيف يمكن ان
يكون الجسم متحيزا بسببه قلت لا امتناع في ان يكون شيء واسطة في عروض امر آخر
مع كون ذلك الآخر واسطة في ثبوت ذلك الامر له لكن لا يخفى ان هذا في الحقيقة
يرجع الى السلب الاخير الذي ذكره من كونه امرا لا متصلا ولا منفصلا فينبغي ترك
التعرض له والتكلم في الشق الاخير مفصلا ويرد على قوله لامتناع قبولها للابعاد
المتصلة انه متى ثبت اتصافها بتلك الابعاد حتى يستدل به على عدم كون محلها اجزاء
لا يتجزى بل اتصافها لا يثبت الا بنفي تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى فلا يمكن الاستدلال
به عليه واما قوله ولا انه امر لا متصل ولا منفصل الخ ففيه ان ما ذكره من ان مثل
هذا الامر يكون مبهما والمبهم لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا [illegible]
اذ ابهام مثل هذا الامر لا وجه له ظاهرا الا ان يدعيه فعليه البيان كيف والمجردات كلها
من هذا القبيل فان قلت المجرد كيف يمكن ان يصير مادة قلت قد ذكرت آنفا انه
ان اريد بالمجرد ما ليس له وضع واشارة مطلقا فذلك لا يمكن ان يكون مادة وهو كذلك
ولكن لم لا يجوز ان ما كان موجودا وليس له وضع واشارة لا يمكن ان يصير بعد ذلك
ذا وضع واشارة واما شيء ليس له وضع واشارة بالذات ولا امتداد كذلك فلا
امتناع في ان يكون الامتداد لازما له ويكون بسبب الامتداد ممتدا وحاصلا في المكان
بالذات وقابلا للاشارة ولا دليل على بطلانه كيف والممتد لابد ان يكون في نفسه ممتدا

ولا الا ممتدا حتى يصير بسبب الامتداد ممتدا كما ان الابيض في نفسه لا ابيض ولا لا ابيض
وانما هو ابيض بسبب البياض وهكذا حال جميع العوارض فالجسم لا معنى لان يقال انه
لا بد ان يكون متصلا في نفسه حتى يعرضه الاتصال ولو قيل ان مراده بالاتصال الذي
يحمل ان الجسم لا بد ان يكون متصفا به حتى يعرضه الاتصال البعدي ليس هو الاتصال
البعدي كما صرح به في ح لا يرد عليه ما ذكر قلت فلا يجدي نفعا لان هذا المعنى في بيان ان الجسم
اذا لم يكن متصلا ولا منفصلا بهذا المعنى يكون مبهما ولا يمكن ان يكون موضوعا للابعاد
وغيرها فان كلا منهما في غاية الخفاء ولا ينبغي في مثل هذا المقام الاجمال في الكلام وعدم
التعرض للتفصيل التام اذ هو الموضع الذي يزل فيه الاقدام كما اعترف به ايضا
هذا الحبر العلام وما ذكره بعد ذلك متصلا بما نقلنا بقوله اذا تقرر هذا فنقول ان الشيخ
اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورته هذا الاتصال الجوهري
اراد به المتصل بذاته الممتد في حد نفسه من دون قيام مبدأ الاتصال والامتداد به
يعني انه متصلة وممتدة بنفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار آخر اما
كونه متصلا فلانه شيء ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله لغيره او بنفسه واما كونه
اتصالا فلانه ليست متصلة بامر زائد عليه بل بنفس ذاته كما ان اجزاء الزمان متقدمة
ومتأخرة بذواتها فكل منها تقدم وذو تقدم او تأخر وذو تأخر باعتبارين انتهى
فمما لا يسمن ولا يغني من جوع اذ بعد الاغماض عن صحة ما ذكره من كون شيء اتصالا ومتصلا
وعدم صحته وكذا كون اجزاء الزمان تقدما ومتقدما نقول انه لم يظهر منه معنى الاتصال
المراد ههنا اصلا والفرق بينه وبين الامتداد العرضي الذي هو المهم ههنا بل الظاهر منه كما ترى
الا انه اخذ الاتصال بمعنى الامتداد لكنه يدعي ان صورة الجسم امتداد جوهري قائم بنفسه
وذا لان هذا على تقدير صحته لا وجه له في هذا المقام اما اولا فلانه لا يمكن اثبات
ان صورة الجسم لا بد ان يكون كذلك اذ لا ثم انه بدون ذلك يكون امرا مبهما لا يصلح لان

يكون

يكون موضوعا للابعاد وغيرها بل يجوز ان يكون امرا لا ممتدا ولا لا ممتدا في نفسه بل يكون
ممتدا بسبب قيام الامتداد به وكان موجودا مستقلا ذا وضع متحيزا بالذات وان كان
كل ذلك بسبب قيام الامتداد ولا محذور فيه ظاهرا واما ثانيا فلانه لا معنى لقيام
امتداد آخر عرضي به كما يدعونه اذ ظاهر انه اذا كان شيء امتدادا قائما بنفسه وممتدا
بنفسه لا حاجة له الى امتداد آخر بل عروض امتداد آخر له يكون بمنزلة اجتماع المثلين
في الاستحالة ولذا لم يكن اياه حقيقة كما انه اذا كان شيء بياضا قائما بنفسه فظاهر
لا يعقل قيام بياض آخر به فان قلت انه بعد ذلك يصرح بالفرق بين الاتصالين و
يفرق بينهما ويقول ان الاتصال البعدي هو كونه بحيث يتشارك اجزاؤه في حدود مشتركة
والاتصال الصوري كونه بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق قلت هذا ايضا لا يحصل
له لان المعنى الثاني اي قبول الابعاد حاصل في البعد ايضا بل فيه اظهر ولو قيل بانه
يقبل الابعاد على الوجه الجزئي والصورة على الوجه الكلي فقد ظهر فساده بان المعنى الاول
ايضا يمكن ان يقال انه حاصل في الصورة ايضا الا ان يقال المتباينة والمتشابهة
في الحد المشترك مما يعرض الكم بالذات وبواسطته لغيره والحد المأخوذ في الحد هو ما
بالذات فيختص بالبعد ثم على هذا ايضا لا يلزم ارتكاب ان هذا الاتصال هو نفس الصورة
والصورة اتصال ومتصل بنفسه كما لا يخفى هذا والصواب ان يقال ان الصورة
الجسمية لا يجوز ان تكون موجودة مجردة ثم تلحقها المقدار وتصير متحيزا ذا وضع لان
البديهة حاكمة بان المجرد لا يجوز ان يصير ماديا وكذا لا يجوز ان يكون امرا لا جزء له
في ذاته من قبيل المجردات وكان بسبب عروض الامتداد ذا جزء لقضاء البديهة بان
ما لا جزء له في نفسه وكان موجودا مستقلا لا معنى لان يصير بسبب عروض عارض له ذا جزء
سيما على ما حقق بعد ان شاء الله تعالى من ان الصورة الجسمية بعد الانفصال لا تنعدم
بل يصير اجزاؤها الكائنة بالقوة كائنة بالفعل وموجودات مستقلة متحيزة اذ

على هذا يكون الامر اظهر كما لا يخفى على المتأمل البصير فلا بد ان يكون امر له الاجزاء
في نفسه وهذا معنى كونها متصلة في نفسها ولا حاجة على هذا الى انها اتصال بعضها
ومتصلة ببعضها وتكلف امور لا استقامة لها ولا يقبلها الطبع السليم فان قلت
اتصال الجسم لا يجوز ان يكون مجرد كونه ذا اجزاء اذ لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى
ايضا لكان بهذا المعنى متحققا فبابطال الجزء يظهر ان له امرا آخر سوى هذا المعنى
وهو الذي يعبر عنه بالفارسية به پيوستگى وهو معنى بديهي وح نقول ان هذا الامر
لو لم يكن له في نفسه لكان انجازه فالة لكان في نفسه يحصل الجسم له الاتصال ولا يقال
له بالفارسية پيوسته است واذا لم يكن كذلك فلا بد ان يكون في نفسه اجزاء لا تتجزى
حتى فثبت ان الاتصال له في نفسه وهذا ما قال ذلك القائل انه متصل قلت لا نم
ان الاتصال بهذا المعنى لو لم يكن له في نفسه لكان في نفسه اجزاء لا تتجزى انما كان
ذلك لو لم يكن الا الاتصال لازما له لا يفارقه ولئن لم يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى في
الواقع لكن يلزم ان يصح تخيله اجزاء لا تتجزى لجواز تخيل الموصوف بدون العارض
مع انه ايضا مح لان ذلك انما يلزم لو لم يكن ذلك العارض لازما في الذهن وهو مم
مجوز مح ان لا يمكن تخيله ايضا بدون الاتصال اي پيوستگى كما يعقل الشيء ان المقدار
لازم له في الخارج والذهن جميعا على انه على هذا ايضا لا حاجة الى القول بانه في نفس
الاتصال كما قال هذا القائل بل يكفي ان يق ان الاتصال عرض له وحمل كلامه هذا على
هذا بعيد ولئن كان في بعض المواضع يقول بمتصلية ثم لا يخفى انه لا اقول ان
الاتصال بهذا المعنى لازم للصورة بمعنى ان كل صورة كان لها اتصال اذا ابطل
اتصالها بطلت تلك الصورة بل نقول ان كل صورة وحدانية توجد لا بد ان
يكون لها في ذاتها اجزاء كانت متصلة بهذا المعنى ثم يجوز ان ينفصل ويبقى بعضها
لكن بعنوان الكثرة وكان كل واحد منها ايضا متصلا بهذا المعنى وهكذا الحال

اتصال و م

عليك

عليك ان شاء الله تعالى مشروحا فان قلت الهيولى الاولى لا جزء لها في نفسها مع انها يصير
بسبب الصورة والمقدار ذات اجزاء قلت اي انك لا تقول بالهيولى لكن ما تقول
في اعراض الجسم فانه لونه مثلا ليس ذا اجزاء في نفسه مع انه يصير بسبب عروضه للجسم
ذا اجزاء وعلى ان لك ان تقول ايضا اجزاء بعد الانفصال ويصير كاينة بالفعل بعد ما
كانت بالقوة في هذه الصورة الجسمية قلت قد ذكرنا ان الموجود المستقل الذي
لا يكون له جزء في نفسه لا يمكن ان يصير بسبب عروض عارض له ذا اجزاء واما الموجود
الغير المستقل الذي وجوده وتشخصه باعتبار المحل مثلا فلا بعد في ان يصير ذا اجزاء
باعتبار محله وان لم يكن له اجزاء في نفسه والتفرقة بينهما ظاهرة عند التامل وتامل
بل نقول ان كل شخص موجود ذي اجزاء لا بد ان يكون له الاجزاء في مرتبة وجوده
ولا يجوز ان يحصل له الاجزاء بعد مرتبة وجوده والا لكان يلزم له حصول
ذاتيات الشيء بعد مرتبة وجوده وح نقول الاعراض لما كان تشخصها بالموضوع
فالشخص الموجود منها انما كان في محل منقسم يكون له في مرتبة تشخصه ووجوده الاجزاء
حاصلة لا بعد تشخصه ووجوده بخلاف الصورة اذ حصلت لها الاجزاء باعتبار
المقدار اذ ح يلزم ان يحصل لها الاجزاء بعد مرتبة وجودها وهو مح واما الهيولى
فلما لم اقل بها فلا حاجة الى تحقيق الحال فيها فان قلت ما تقول في التخلخل والتكاثف
الحقيقيين فانهما يدلان على ان الجسم لا جزء له في نفسه بل انما يحصل الاجزاء له بسبب
المقدار تارة اكثر وتارة اقل ولو كان لها اجزاء معينة من البداية يلزم ان كل موجود
مستقل ليس له في نفسه جزء لا يمكن ان يصير بسبب عروض عارض ذا اجزاء حتى لكان
لا يصح ان يتخلخل الجسم اذ الجسم الذي كان مقداره ذراعا هو موجود مستقل متشخص و
ليس له جزء زائد على ما في الذراع واذا تخلخل وصار ذراعين مثلا فقد حصل له
اجزاء زائدة على ما كان له اولا فهذا الموجود المستقل لم يكن له تلك الاجزاء في نفسه

سرمايا م

وقد حصل له بسبب عروض المقدار وظ انه لا فرق بين ان يكون ذا اجزاء في الجملة ثم
يزيد عليه اجزاء اخرى او لم يكن ذا اجزاء اصلا ويحصل له الاجزاء فاذا لم يصح الثاني
لم يصح الاول ايضا والتفرقة بينهما تحكم مع ان التخلخل كما يجوز عند بعض بحسب
شيخ الاشراق وتابعيه والمشاهدة والتجربة ايضا تحكمان به في الجميع عن ذلك
قلت يمكن ان يقال ان في صورة التخلخل لا يحصل الاجزاء للجسم بل الاجزاء التي كانت
له تكون مندمجة ويصير بالتخلخل منتفشة كما يشهد به الحس ايضا وظ ان هذا الاحتمال
محذور فيه انما المحذور ان لا يكون له جزء في نفسه ويحصل له الجزء بسبب العارض وهذا
لان اجزاء الجسم يكون مجتمعة متلاصقة بتعذر العادة ويصير مدورة او مستطيلة بحجمها
فكلا المحذورين فيه كما لا محذور في التخلخل ايضا والحاصل ان اجزاء الجسم حقيقة
داخلة في ذاته وحكمها حكم الذاتيات ولا معنى لان يحصل ذاتيات شي بسبب عارض
بخلاف اوضاع الاجزاء واحوالها فانها يمكن ان يحصل بسبب العارض اذ ليست
هي من قبيل الذاتيات هكذا احقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام
وهذا المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم قد عرفت حاشية ذلك
مفصلا ان الصورة الجسمية كيف هي وما معنى اتصالها وعند ذلك لا يبقى لك ريبة
في انها غير المقدار وغير الجسمية التعليمية وان الجسم باعتبارها فقط لا يخالف جسما
آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساواة معدود ولا غير ذلك حاذكر الشيخ
بل لا بد في ذلك كله من اعتبار المقدار توضيحه انه قد ظهر ان الصورة الجسمية امر
له اجزاء في نفسه وظ ان الاجزاء المتصلة يكون لها امتداد متصل قطعا وظ ان
هذا الامتداد غير الاجزاء لان الاجزاء المتحدة لا الامتداد كما ان المعدود غير
العدد وظ ان الاجزاء وان لوحظت بخصوصها لا يمكن ان ينسب الى اجزاء
اخرى ملحوظة بخصوصها ايضا بالكبر والصغر والمساواة ولكنها ما لم يلاحظ

المعز عنه م

التجزيه م

معها

معها كمية اما منفصلة او متصلة مثلا ملاحظ ان هذه العشرة (الاجزاء ه) وتلك خمسة او ان
هذه ذراع وتلك نصف ذراع وهكذا الحال ان عشرة انسان مثلا اذا لوحظت
بخصوصها من زيد وعمرو وبكر وخالد وغيرهم في العشرة لا يمكن ان ينسب الى
خمسة انسان ملحوظة ايضا بخصوصها من مالك وحارث وغيرهما في الخمسة
بالامور المذكورة ما لم يلاحظ ان الاولى عشرة والثانية خمسة وحينئذ فقد
ظهر الفرق بين الامرين وظهر ان في الحكم بالمخالفة والمناسبة بين الجسمين لا بد من
ملاحظة الامر الثاني ولا يكفي الامر الاول وان لوحظ بخصوصها وبما قررنا
ظهر اندفاع ما عسى ان يورد على ما ذكره الشيخ من انه ان اراد ان جسما لا يخالف
من حيث الجسمية المطلقة فكذا الامر لا يخالف مقدارا مقدارا آخر من حيث المقدار
المطلق وان اراد ان الجسم الخاص ايضا لا يخالف جسما خاصا آخر فهو ممنوع بل كما
ان المقدار الخاص يخالف مقدارا خاصا آخر كذلك الجسم الخاص ايضا من حيث هو جسم
خاص يخالف جسما خاصا آخر ووجه اندفاعه ظ اذ الشيخ لم يقل بان الجسم الخاص
لا يخالف جسما خاصا آخر ولا ان الجسمين من حيث الجسمية المطلقة لا يتخالفان بل
قال ان الجسم الخاص لا يمكن ان ينسب الى جسم خاص آخر بالمساواة والتفاضل و
نحوهما وان لوحظ بخصوصه ما لم يلاحظ معه امر آخر هو المقدار وهو كما
قال ولا يرد عليه شي من المقال وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث
جزء منه يعده وقد عرفت معنى كونه مقدرا وان صحة النسب المذكورة باعتباره
لا باعتبار كونه ذا اجزاء وقد ظهر منه ايضا ان الجزء ما لم يعتبر معه الكمية او ما هو
من قبيلها من الوحدة حتى يصير بحيث يصلح لان يكون عادا لا ينفع في صحة تلك النسب
والحكم بها فلذا قال الشيخ ومن حيث جزء منه يعده وقد قيل وانما قيد الجزء بكونه
عادا لان ذلك الجسم ليخرج الاجزاء المقومة فيه المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل

الجسم م

الانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحسب جزء منه ليقع حاوية له لان هذا
من خواص الكم انتهى وقد ذكرنا سابقا ان العقول بان فرض الابعاد الثلاثة في الصورة
الجسمية ممكن على الوجه الكلي دون الجزئي بطريقه وانه كما يمكن الفرض الكلي
يمكن الفرض الجزئي وكذا الانقسام والتجزي ايضا يمكن فيها على الوجهين والفرق
بينهما حال العقل وقد عرفت مراد الشيخ من هذه العبارة فتثبت   وهذه
اشياء قد شرحناها لك بوجه النظر في موضع آخر يحتاج ان يستقصى به قد تكلم
في المنطق في المقالة الثانية والى الشرح الفن الثانية في هذا المبحث وبسط
الكلام فيه وكان مراده بعد التلخيص والتحصيل ما ذكرنا فيلزم الفرق بين الامرين
المذكورين   ولهذا ما يكون الجسم الواحد متخلخلا اي ولان الجسمية
غير المقدار يكون الجسم الواحد متخلخلا ويتكاثف اذ ظاهر ان في صورة التخلخل والتكاثف
الامر الجوهري الشخصي باق لم يتبدل مع ان مقداره يتبدل البتة فلو كانا متحدين
لما كان كذلك وهو ظ   فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة وهو كونه ذا
اجزاء في نفسه قابلا لان يفرض فيه الابعاد والمتقاطعة على زوايا قوائم
واما قولنا الجسم التعليمي فالمراد ان يقصد به احد معنيين اما ان يكون وجود الجسم
وكميته او حده للجسم الطبيعي واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم
الطبيعي كما زعمه اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من
حيث تعيناتها المقدارية فالجوهر الجسماني من حيث كونه قابلا لفرض الابعاد مطلقا
جسم ومن حيث انه محدود متقدر متناه لمساحة هو جسم تعليمي فهنا ممتد واحد
في الجهات عرض له التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي
ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب اخذ الذهن لا في الوجود
وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم اما اعتباريا او مركبا من جوهر وعرض

وثانيها

وثانيها انه مقدار متصل في ذاته لا باتصال الجسم لكن بمعنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء
وهمية مشتركة الحدود سواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او منشا الوجود
مقترنا بها فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض في ذاته للجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول
فهو وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة ليس في ذات الجسم الطبيعي على ما هو جسم طبيعي
الا انه ليس بحسب ما انه عارض في ذاته وبالجملة العارض في المعنى الثاني بتمامه
عارض بخلاف العارض في المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي
هو بكلا المعنيين حسب ما لمط السمة في كونه عارضا وثالثها انه عبارة عن
مجموع الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وكانه لا يراد بالابعاد الخطوط
بل المراد من كل منها امتداده في احدى الجهات من غير اشتراط ان يكون معه آخر
او آخران فيكون سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما
ترى وعلى اي الوجوه فالسطح نهايته والخط نهاية نهايته انتهى ولا يخفى ان الظ
انه لا فرق بين المذهب الثاني والثالث ثم ان كلام الشيخ ظاهره ان الشق الاول
منه هو المذهب الاول ويحتمل ان يكون المراد منه ان الجسم التعليمي هو تقدر الجسم
الطبيعي لكن لا يكون له وجود الا في النفس كما ذهب بعض ان الاطراف ليست
بموجودة في الخارج فالفرق بين الشق الاول والثاني ان في الاول لا يقول
بوجوده في الخارج وفي الثاني يقول به وان كان كل منهما مشتركا في انه مقدار الجسم
الطبيعي لا انه الجسم الطبيعي من حيث التعين   وخصوصا على اصل المذهب
لبعض الخ ظاهره ان مراده انا تكلمنا في الطبيعيات على ابطال هذا المذهب اي كون
مبادي الاجسام اجزاء صغار صلبة لا تقبل الانفكاك مطلقا سواء كانت متناهية
الاشكال اولا وخصوصا الشق الاول الذي هو اسهل نقضا فانا تكلمنا فيه على وجه
ابلغ لكن بحيث اه امران احدهما انه ما تكلم في الطبيعيات على الشق الثاني بل كلام مخصوص

في التحقيق م

بالشق الاول وثانيهما انه لا يلايم ح قوله فان قال قائل ان طلب العيان اذ لو تكلم
سابقا على ابطال هذا المذهب بالكلية فلا مجال لهذا القول حتى يجيب ان يحتاط
بما يقوله ويمكن ان يدفع بان الشيخ وان لم يتكلم صريحا في الشق الثاني ذلك لكن بما ذكره
في الشق الاول يمكن ان يستنبط بطلان الشق الثاني ايضا كما لا يخفى على من له مراجعة
اليه فلهذا قال انه تكلم في ابطال هذا الرأي مطلقا وان لم يبطله صريحا قال انه ان
قال قائل كذا فنقول في جوابه كذا وهو كما ترى والاولى ان يحمل كلامه على ان
مراده انا تكلمنا في الطبيعيات على ابطال هذا المذهب وكان هذا الابطال
لخصوص اسهل المذاهب بعضا وح لا خدشة من الوجهين ثم وجه كون ما ذكره
اسهل المذاهب بعضا فكانه باعتبار انه يمكن اقامة دليل ضعيف المؤنة على
ابطاله على ما ذكر في الطبيعيات من ان هذه الاشكال المختلفة ان كانت لطبيعتها
وطبيعتها واحدة فيلزم الاختلاف في مقتضى طبيعة واحدة وهو مح وان
لم يكن لطبيعتها بل بعرض اما من خارج فطبايعها مستعدة لان يقبل التقطيع و
التشكيل فطبايعها بحيث يقبل القسمة والاتصال وانت خبير بان هذا الدليل
لان قبول طبيعتها للتشكيل لا يقتضي قبول القسمة والاتصال اذ لعل هذه الطبيعة
تقبل الاشكال في اصل الفطرة لكن بعد وجودها وعروض شكل لها لعلها لا يمكن
انفصالها ثم لو تم هذا الدليل لا يمكن اجراؤه في صورة تشابه الاشكال ايضا و
يمكن ايضا اجراء ما ذكره في الشق الثاني في الشق الاول ايضا اذ نقول ان هذه
الاجرام اذا كان لها شكل سواء كان من ذاتها او من غيرها وسواء كانت متحدة
الاشكال او مختلفة فيكون طبايعها قابلة للتشكل فيكون بحيث يقبل القسمة و
والاتصال ولو قيل انها لعلها تقبل الشكل الى حد لا غيره فيمكن ان يقال هذا في
صورة التخالف ايضا بان يقال لعلها لا تقبل الا هذه الاشكال المخصوصة لا غيرها و

الجواب

الجواب الجواب ثم يجب ان يبطل رايه ومذهبه على ما نقول فنذكر في الطبيعيات
ايضا قريبا من هذا الدليل امر الطبيعة اي وجوده لم يتعرض الشيخ لابطال
هذا القسم لظهور بطلانه وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله اي في اثبات
الهيولى وفيه نظر اذ محصل الدليل الذي سيذكره في اثبات الهيولى ليس الا ان
الصورة الجسمية تنعدم عند الانفصال والبداهة شاهدة بان الجسم عند الانفصال
لا ينعدم بالمرة فيبقى شيء آخر غير الصورة الجسمية ليكون هو باقيا في الحالين
وما كان يرد عليه انه لعله لا يكون انفصال وما يشاهده من الانفصال كانه
يكون تفرقا للعرض لدفعه بابطال الاجرام الصغار ووصل الكلام ثالث ان تلك
الاجرام يقبل طبيعتها الانفصال وان امكن لكن لا يمكن بسبب من خارج وهذا
كاف في اثبات الهيولى فنقول ح عليه انه بم يدري ان هذه الصورة التي
تقبل الانفصال اذا طرأ عليها الانفصال لا ينعدم بالمرة فلعلها لو طرأ عليها
الانفصال في الخارج لم يبق شيء اصلا وما يشاهده من بقاء شيء في الاجسام بعد
الانفصال هو لاجل ان الانفصال المشاهد ليس انفصالا حقيقيا بل افتراقا بل
نقول اذا لم يمنع الانفصال بسبب من خارج ايضا بل كان ممكنا في الواقع
لا يمكن نقل هذا القول بان يقال لعله اذا طرأ الانفصال على المتصل الحقيقي فلا يبقى
منه شيء وما يشاهده من بقاء شيء في الانفصالات هو باعتبار ان ما يشاهده ليس انفصالا
حقيقيا وان كان هذا القول في الشق السابق اظهر ثم ان ادعى احد انا نعلم بديهة
ان هذا الامر الموجود في الخارج الذي نسميه بالجسم اذا انفصل انفصالا حقيقيا
يبقى منه شيء البتة فنقول بعد القول بان الصورة الجسمية لا تبقى بعد الانفصال
البتة هذا الادعاء في غاية الخفاء نعم هذا الادعاء كانه حق لكن باعتبار ان الصورة
الجسمية لا تنعدم بالانفصال على ما سنبينه بعد واما اذا قيل بانعدامها فلا وجه

لهذا الادعاء بداهة والمدعي مكابر مع هذه وايضا نقول بعد تسليم هذا الادعاء
انه لا حاجة الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ في ابطال مذهب ومذهب الطبيعي
لاثبات الهيولى بل يكفي ان يقال الصورة الجسمية لا يبقى بعد الانفصال بداهة
والجسم الموجود الخارجي سواء كان جزءا صغيرا او غيره يبقى شيء منه بعد الانفصال
سواء كان الانفصال ممكنا او لا فلا يكون الجسم مجرد الصورة الجسمية ويكفي مؤنة
اثبات امكان الانفكاك لطبيعة الصورة الجسمية بهذا البيان الذي اوهن
من بيت العنكبوت كما سيظهر على منصة الثبوت والقول بان هذا الادعاء
انما يمكن على تقدير امكان الانفصال بالنظر الى الطبيعة الجسمية لا بدونه فمما لا يعبأ
به اذ لو فرض ان يقول احد ان بين امكان الانفصال وامتناعه فرق في هذا المعنى
لكن لا شك بعد بديهة انه لا فرق بين امتناعه بالنظر الى الطبيعة الجسمية او بسبب من
خارج وعلى التوجه بطريق مع انهم زعموا ان الامتناع بسبب من خارج
ليس بضائر على ما صرح به الشيخ فتدبر اما مقوما داخلا في طبيعته او
او معتبرا في وجوده بالفعل الاول هو مثل الفصل والصورة بالنسبة الى المركب
والثاني مثل الصورة بالنسبة الى المحل والشيخ في اول التقسيم اكتفى في التمثيل
لهذا القسم بالصورة والموضوع ولم يتعرض للفصل وكانه من باب الاختصار
اعتمادا على ما سيفصله ههنا وقد قيل في هذا المقام بقي ههنا احتمال آخر وهو كون
حال الجسم الواحد مخالفة لحال الجزئي الخارجي في الافتراق والانفصال
انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها البسيط لا بسبب امر آخر مقوم
او غير مقوم لا احتمال كون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال
هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل
جسم الا ويتصور كونه جوهرا قابلا للانقسام ثم لو فرض ذلك فلا شبهة في ان

الجسمية معنى واحد ليس اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية
او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم يكن قابلة للانقسام
وكانت ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة لكان نوعها منحصرا في واحد ونوعها
متكثر الافراد فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان موضوعها
متصلا لا محالة فالبرهان يتوقف على كون الجسمية طبيعة نوعية محصلة ليثبت
كاجناس البسائط الخارجية كاللون الذي لا تحصل له خارجا الا في ضمن السواد و
البياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية انتهى ولا يخفى ان الاحتمال الذي
ذكر في ذلك القائل وان كان بيانه ظاهرا اما بين الشيخ النقض والابطال عليه
من كون تلك الاجرام الصغار ربما تختلف في الطبع لكن اعلم انه كان برهانا كان
من الواجب ان يبطل هذا الشق ايضا حتى يثبت الهيولى وان لم يتعلق به احد و
الشيخ ما ابطل العزم الاخير بوجهين وثانيهما الوجهين جار في هذا الاحتمال ايضا الى
به ثم ما ذكره هذا القائل من ان البرهان موقوف على كون طبيعة الجسمية طبيعة
نوعية فكانه ليس كذلك وعلى تقدير كونها طبيعة جنسية ايضا كان يتم البرهان و
لو قيل ان امكان الانفصال بالنظر الى الطبيعة الجنسية غير كاف فهو مشترك بين
الطبيعة الجنسية والنوعية على ما قررنا والفرق بينهما غير ظاهر والقول بان
الطبيعة الجنسية مما لا اقتضاء له وانما المقتضي النوعيات التي تحتها على ما قاله
بعض كلام من غير تحصيل هذا ثم قيل متصلا بما نقلنا واعلم ان ههنا شبهة مشهورة
وهو ان معنى هذا الاستدلال وهو ان الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن
قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد فحيث تكثرت افرادها متكررة
فيكون قابلة للقسمة على استعمال النوع مشتركا بين المعنيين في الموضعين مكان
معنى واحد فان مايتكلم هذه الاجسام الصغار والاجزاء الوحية ليس الانفصال

ضربا وبرهانا م

حينئذ والاتصال لاحقها وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام والتصاق الاجزاء
صفتان طارئتان وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الانفعال المجامع للفعلية
والوجوب وفي الاخيرين بمعنى الاستعداد المبهم الذي لا يجامع الفعلية
فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في افرادها هو جواز حصول الانفصال
في الاتصال بدل الاتصال وحصول الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال
في اهل الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى وايضا لفظ الانقسام
في انقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس بمعنى واحد فان
الاول عبارة عن انضمام قيود متخالفة الى طبيعة نوعية او جنسية ليحصل بحسب
انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة عن تجزية واحد شخصي او نوعي الى
ابعاض فانه يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للآخر او لا ترى ان الانسانية
قابلة للانقسام الى افرادها وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود
ايضا صفة واحدة قابل للانقسام الى الافراد وليس وجود واحد شخصي يمكن
ان يصير وجودين وهذه الشبهة مما استصعب المتأخرون دفعها وبعضهم
ذكروا اجوبة سخيفة واهية اقول انها مندفعة باعمال القاعدة التي ذكرها
الشيخ في الاشارات وحاصلها ان كل طبيعة نوعية اما افراد متعددة فليس
منشأ اختلافها الشخص ووحدتها وتعددها نفس تلك الطبيعة او لازما من
لوازمها والا لما تعددت بل بعرض مفارق وكل عرض كذلك يجوز معاقبة مقابله
موضوعه فيجوز طريان الوحدة والكثرة على ذات الموضوع بان يصير الواحد
منها متعددا او المتعدد واحدا نظرا الى نفس تلك الطبيعة المتفقة فالاجسام
الفلكية او غيرها باي اجسام لاتفاقها في الجسمية وهي طبيعة نوعية لابد
الوحدة والكثرة والانقسام الامانع خارج صورة كان او عرضا انتهى

ولايخفى

ولايخفى ما فيه فان ما ذكره الشيخ لا يلزم منه الا ان الطبيعة في الصورة الموجودة
تكثرها بسبب امر ليس بلازم لها مثلا تكثر الصورة بسبب المواد وكل مادة
ليست بلازمة لطبيعة الصورة ولذا يحصل في هذه المادة وهذه وهذه ويصير
بسبب حصولها في كل مادة شخصا فيصير متكثر الاشخاص ولا يقتضي ما ذكر ان
فردا من الطبيعة اذا وجد كان يمكن ان يصير فردين وهو ظاهر بل لا معنى لهذا
اصلا اذ كيف يمكن ان يبقى ان فردا بعينه يصير فردين بل نقول ان على تقدير
معقوليته ايضا لا ينفع في المقام اذ غاية ما يلزم منه جواز ان يصير فرد فردين
وهو غير الانقسام اذ في الانقسام لا يصير فرد فردين بمعنى ان يصير فرد واحد
هذا الفرد وذلك الفرد بل ينفصل الى هنا والى هنا وهذا البحث لازم على ما علمت
كما لا يخفى وايضا نقول لو صح ان طبيعة واحدة اذا تكثرت جاز ان يطرأ
الوحدة والكثرة على فرد منه مع بقائه بعينه وهذا ما يضرهم في اثبات الهيولى
وينفعنا في نفيه اذ الصورة الجسمية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فيصح ان يصير
فرد منها فردين ويطرأ عليه الوحدة والكثرة مع بقائه في الحالين مع انهم يقولون
ان الصورة الجسمية الواحدة اذا طرأ عليها الكثرة لا يبقى بعينها ولو قيل ببقائها
بعينها فينهدم بنيان اثبات الهيولى فان قلت لعل مراده ببقاء الموضوع بعينه
بقاء اصل الطبيعة وعبر عنه بالموضوع لا البقاء فرد منه قلت على هذا البحث حاصل
الكلام الا ان الطبيعة يمكنها بسبب عرض ان يصير فردا وبسبب آخر فردا آخر و
هكذا وهذا هو التكثر الفطري والانفصال الخلقي الذي ذكر المورد انه ليس
بمفيد في المقام وكان القائل بصدد ان يثبت انفصالا وتكثرا آخر كان [illegible]
نافعا في المرام ورجع الكلام آخر الامر الى تسليم ما اورده المورد فاين دفع
الايراد فتثبت ثم قيل ويمكن ايضا ان يتمسك في ابطال هذا الرأي بوجود التخلخل

والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه ما ذكره او بان كلا من هذه الاجسام لو كان
بسيطا ذا طبيعة واحدة يكون له الشكل مخصوص منها فرج خالية والخلاء محال ولو
كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع امكن متصلا واحدا والمفروض ان
كلا منها متصل واحد بمعنى ان ليس فيه اجزاء متمايزة بالانفكاك والرجوع
الى احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما ذكرناه اولا من امكان الخلاء انتهى ولا يخفى
ان قبول التخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يدل على جواز الانقسام ولو قيل على
ما نقلنا سابقا من الشيخ اذ ربما يطيع الشكل فيطيع الانقسام فحينئذ فالاولى
ان لزوم الخلاء اذ يجوز ان يخرج بعض هذه الاجرام عن شكله الطبيعي لعروض
الخلاء ولزوم القسر الدائم ثم اذ يجوز ان يخرج هذه الاجرام عن شكلها قسرا
على سبيل التعاقب الا ان يختص الخروج دائما ببعض خاص ودوام القسر بهذا
المعنى امتناعه ثم مع ان في اصل امتناعه ايضا كلام فافهم وذلك لان
هذه الابعاد هي الاتصالات انفسها او شيء يعرض للاتصال الا ان المراد
بالاتصالات انفسها هي الصور الجسمية على ما يشير اليه قوله بعد ذلك في الاجسام
اذ ليس شيء موضوع للاتصال والانفصال وما لو عرض هذا للاتصال من المقادير
المحدودة في حل كلام ان الابعاد هي اما نفس الصور التي هي الاتصالات
بناء على عدم تحقق بعد آخر في الجسم غير الصورة الجسمية او شيء يعرض لتلك
الصور بناء على تحقق بعد آخر في الجسم غير الصورة على ما سيدل عليه تبدل ابعاد
الشمعة مع بقاء صورتها الشخصية وقوله على ما سنحقق اما متعلق بالشق
الاخير اي سنحقق انها عارضة للصورة الجسمية لا انفسها بناء على التبدل
الذي ذكرنا او متعلق بمجموع الشقين اي سنحقق ان في هذين الاحتمالين و
لا محل سواهما من كونها معروضة للاتصال وقد قيل في هذا المقام بعض ما

ثبت

ثبت ان لكل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والانفصال ظهر منه ان صورة
كل جسم والابعاد المقدارية قابلة لا لانفسها بل في شيء آخر هو المعنى بالهيولى
وذلك لان هذه الابعاد والمقدارية اما نفس الاتصالات لكن كان المراد بالاتصال
ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال لكن كان بالمعنى الذي هو فصل الجسم
فانك قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذي هو ليس من مقولة المضاف يطلق
على معنيين احدهما كون الشيء بحيث يتشارك الاجزاء في حدود مشتركة وثانيهما
كون الشيء بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنى الاول
على الصورة الجسمية كان الاتصال لها من عوارضها وكانت تلك الابعاد انفس الاتصالات
وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال وحق بها يتساقط الامر كما يظهر من تشكلات
الشمعة واذا اطلق عليها الاتصال بالمعنى الآخر الجوهري كانت متصلة بذاتها
لا بامر عارض وليست في ذاتها قابلة لهذا الاتصال وحق بها اذ الشيء لا يكون قابلا
لنفسه وحق بل لنفسه وعلى اي الوجهين ليست الابعاد الجسمية مما يعرض لها الاتصال
والانفصال الا بالمعنى الاضافي دون المعنى الحقيقي لانه ان كان المراد الاتصال
الجوهري فكيف يعرض الجوهر للعرض وان كان المراد الاتصال الكمي فكيف يعرض
الكم لنفسه او لمقابله فان لفظ الابعاد واسم ان الكميات الاتصالية للامور
التي هي معروضة للاتصال لان تلك الامور هي ذوات الابعاد لا الابعاد انفسها
وسيحقق الشيخ هذه المعاني في المقالة الثالثة انتهى وانت خبير بان تفسيره
لكلام الشيخ بما ليس في كلامه الذي نقلناه آنفا والموافق له هو التوجيه الذي ذكرنا
ثم ما ذكره من معنى الاتصال وان احدهما فصل الكم والآخر فصل الجوهر قد تكلمنا
عليه فيما مضى بعض الكلام ولا بأس بان نعيده ونزيده ههنا ايضا فنقول ان
تشارك الاجزاء في الحدود كما يتحقق في الصورة الجسمية ايضا ولا اختصاص

للجوهر

له بالكم الا ان يق لما قلنا سابقا لان المبدائية والمنتهائية الماخوذين في اشتراك
الحد لعله يختصان بالمقدار اذ هما باعتبار الامتداد لا لنفس الممتد وكذا كون
الشيء قابلا للانقسام والظاهر انه يتحقق في الجسم الطبيعي ايضا الا ان يراد بقبول الابعاد
عروض الامتداد وح يحمله فصلا للجوهر لا يخلو مما فيه وكيف كان نقول ان المعنى
الذي كان فصلا للجوهر وكان زائلا بالانفصال لا ندري اي شيء اذ لو كان
المراد به ما يعبر عنه بالفارسية بكپارچه كه هذا الكلام على ما اعترفوا به ايضا ولو كان
المراد هو كونه ذا اجزاء في ذاته على ما حققناه سابقا مع الاغماض عن كونه فصلا
اذ الظ انه موجود في الكم ايضا وانهم لا يجوزون تحقق فصل الجوهر في العرض
نقول ان هذا المعنى ظ انه لا يزول بالانفصال والانفكاك ولو ان اريد كونه ذا
اجزاء في ذاته مع المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بپيوستگي كما ذكرنا من قبل فنقول
ان المقدار المسلم ان كل جسم مفرد لا بد ان يكون في آن اول وجوده ذا اجزاء في نفسه
متصلة بهذا المعنى والا لكان في نفسه من جنس المجردات او اجزاء لا يتجزى واما
انه بعد وجوده لا بد ان يكون بهذا الاتصال واذا عرض له الانفصال ليس منفردا بما
فلا نسلم بل يجوز ان ينفصل وكان باقيا بعينه لا بد لنفيه من دليل ودعوى البداهة
تحكم والقول بان الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل نفسه كلام لا دخل له
بالمقام اصلا اذ لا نقول ان هذا الامر الذي له اجزاء في ذاته ومتصل في آن
اول الوجود قابل لهذا الامر ومقابله بل ان هذا الامر الذي متصل في آن اول
الوجود اي يق له بالفارسية پيوسته است يجوز ان يعرض له الانفصال
ويق له بالفارسية گسيخته است وليس ذلك من قبول الشيء لنفسه ولمقابله
في شيء كما لا يخفى وايضا نقول زوال الامتداد بعروض الانفصال ان وجد له
فانه كان وجه لتحقق الاتصال الذي هو فصل الكم بالمعنى الذي ذكر هذا القابل

فقال

فقال ان هذا المعنى لا ينافيه الانفصال اصلا ضرورة انه اذا كان الجسم مركبا من اجزاء
لا يتجزى كان له الامتداد بهذا المعنى قطعا وكذا الجسم المركب له الامتداد بهذا
المعنى البتة ولو قيل ان الاشتراك في الحد هو ان يكون حدا فاصلا في الواقع
بحيث يصح الآن يعتبر مبدأ لهذا الجزء ومنتهى للآخر وبالعكس وفي صورة
الانفصال ليس حد واحد في الواقع كذلك بل لكل جزء مبدأ ومنتهى على حدة لكن
بعد اخذ مباديها ومنتهياتها نقول من الظ ان ما يؤخذ في الكم بل المنفصل ليس
الا الاشتراك في الحد الذي لا يوجد في العدد وما سوى ذلك ليس ماخوذا
فيه بل هو امر زائد في الاعتبار وحق ان الاجزاء التي لا يتجزى ايضا بحكم العقل
بمغايرة مقدارها لعددها لم نعتبر ابطال الجزء حيث ان الامتداد لا بد ان يكون
حدوده متحدة في الواقع وكان متصلا كالصورة الجسمية والا يلزم ان يكون
الجسم مركبا من الاجزاء التي لا يتجزى فاتحاد الحدود في الواقع حقيقة هو نفس
الاتصال الذي يقولون في الصورة الجسمية او ملزوم له وهذا ايضا مما يؤيد
ان هذا الاتصال الذي في الصورة ليس متصلا به بل هو معنى متحقق في المقدار
ايضا ومن العجب انهم هذا القائل سيعترف بعد هذا بان كون الجسم واقعا
في جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا ندري انه على هذا اي شيء يمنع من
الاتصال مع الجسم يكون ذاتيا له ومنافيا للانفصال وزائلا عند طريانه اذ ح
يلزم ان يكون ذا اجزاء ايضا في نفسه فكيف ما يق له پيوستگي اذ الظ ان ذا الاجزاء
في النفس يكون متحيزا او في جهة من الجهات بالذات لا بتبعية شيء آخر وانكاره
مكابرة صرفة ويرد عليه ايضا ان مثل هذا الايراد ان يكون موضوعا للاتصال
الكمي على ما ادعاه سابقا كما نقلنا عنه والحاصل ان اعتراضه هذا ينافي لما
ادعاه سابقا وسيذكر بعد ذلك ايضا منافاة ظاهرة بحيث لا مجال للانكار

المقصد

فيه فافهم وتثبت فان المقام من مزال الاقدام والشيء الذي هو
الاتصال بنفسه او المتصل بذاته ان كان المراد بالاول الصورة وبالثاني المقدار
او المراد بكل منهما الامران جميعا وحاصل الكلام ان الصورة والمقدار سواء
قلنا انهما نفس الاتصال او انهما متصلان بذاتهما يستحيل ان يبقيا بعد الانفصال
وانت بعد ما احطت بما ذكرنا انفا خبير بان في هذا الكلام اذ القول ان كونهما
نفس الاتصال ظ انه لا معنى له بالمعنى الذي نفهمها من الامتداد وكونه ذا اجزاء
والذي يقال لها بالفارسية پيوستگي ولو اريد معنى آخر فليبين حتى ننظر فيه واما
كونه متصلا بذاته فان اريد به كونه موصوفا حقيقيا للاتصال لا موصوفا بالعرض
فح ان اريد بالاتصال الامتداد فم لكن لا يجدي نفعا اذ ظ ان عند الانفصال
الامتداد باق كما له كما ذكرنا وكذا ان اريد به المعنى الثاني وان اريد به المعنى
الاخير ايضا انه موصوف حقيقة لكن لا نم ان الموصوف الحقيقي للاتصال
لا يمكن ان يعرض له الانفصال وهو ظ وان اريد به ان ذاته تقتضي الاتصال فقط
ان المعنيين الاولين غير مجد واما المعنى الاخير ففاية ما لزم ان الجسم المفرد
تقتضي بذاته ان يكون اول وجوده متصلا بهذا المعنى لكن لا يلزم بعد ذلك ان
يبقى اتصاله الى اصل جزء الاول ثم يلزم ان ينفصل الى مفاصل او مفصلات
لا ان ينفصل الى ما لا اتصال فيه بناء على بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومن يدعي ازيد
من هذا فعليه البيان فبطل ذلك العدد وحصل بعدان آخران فدعوت
مانع بطلان ذلك العدد فان قلت لا شك ان العددين الآخرين موجودان
بالفعل شخصان ولا شك ان وقت ... ومن ... وجدهما ان متصلان ابتداء
ولا شك ان هذين الشخصين لم يكونا قبل الانفصال فقد حدثا بعد الانفصال
وظ ان الجزء ليس الا هذين الشخصين فهو ايضا حدث بعد الانفصال فظهر انه

لو لم

لو لم يكن امرا آخر لزم ان يكون النزاع اعداما بالمرة قلت اما اولا فلا نم ان هذين
الشخصين حدثا بعد الانفصال بل هذان الشخصان كانا موجودين قبل الانفصال
لكن لم يكن لهما انفراد واستقلال وبعد الانفصال حصل لهما الانفراد والاستقلال
واما ثانيا فنقول سلمنا انهما حدثا بعد الانفصال لكن ظ انهما لم يكونا معدومين
صرفين لانه خلاف البداهة ومن يقول به فهو مباهت بل كانا موجودين
بنحو ما وبالقوة وحال الانفصال صارا موجودين بنحو آخر اي بالفعل وح
نقول ان المتصل الاول يمكن ان يقال قد عدم وصار هذان الجزآن الموجودان
بالقوة موجودين بالفعل ولا يلزم ح وجود شيء آخر اذ يكفي لعدم الانعدام
بالمرة كون الجزئين الكائنين بالقوة حال الاتصال كائنين ح بالفعل وهو ظ ولو قيل
ان الجزئين كانا موجودين بوجود الكل فاذا سلمت ان الكل قد انعدم فلا بد
من القول بعدمهما ايضا فلم يبق الا حدوث امرين آخرين من كتم العدم
الصرف نقول لا نم ان وجود الجزئين بوجود الكل يستلزم انعدامهما بانعدام
الكل انما ذلك اذا لم يحصل حين انعدام الكل وجود الاجزاء بنحو آخر وههنا قد
حصل لهما وجود بنحو آخر اي بالفعل ويمكن ان يقال انه لم يعدم ايضا ثم قد
حصل له وجود بنحو آخر بيانه ان المتصل الاول حال الاتصال كان موجودا
مستقلا وكان الاجزاء موجودا بوجوده بالقوة وبعد الانفصال صارت
الاجزاء موجودة بالاستقلال وصار الكل موجودا بوجودها على عكس
الحالة الاولى ولو قيل ان تبدل الوجود يستلزم تبدل الذات فهو ممنوع نعم
هذا التبدل الذي يكون من نحو وجود الى نحو آخر اي من القوة الى الفعل
هذا كله مع ان الاشكال مشترك الورود على القائلين بالهيولى وبنا فيه
نعم ايضا لا بد ان يعلم ان البعض ما ذكرنا مع التزام امور اخرى يشهد بها الحس

والبداهة تبطل انها كما بيناه في تعليقاتنا على شرح الاشارات ومن اراد
التفصيل فليراجعها   ولك اذا احدث انفصال اي كان جسمان
منفصلان فصارا متصلا واحدا وح نقول بطل المنفصلان الاولان وحدث
متصل آخر من كتم العدم فلا بد من امر باق لئلا يلزم الانعدام بالمرة فان قلت
ما تقول في هذا الحال قلت الحال الذي بقي لكن التشخص الاولي لم يبقيا بل صارا موجودين
لكن بطل انفرادهما واستقلالهما او بقي انهما صارا موجودين بنحو آخر وبالجملة
الكل كان اولا موجودا بنحو وح صار موجودا بنحو آخر او لم يكن اولا موجودا
بل صار ح موجودا هذا الكل مع اشتراك الالزام ايضا كما ذكرنا   فمن الاجسام
اذن شئ موضوع للاتصال والانفصال اراد بالموضوع المحل لا المعنى المصطلح
وهو شايع في كلامهم ولا حاجة لما قيل وانما قال انه موضوع مع ان الهيولى
مادة للاتصال الجوهري اعني الصورة الجرمية لانها باعتبار وجودها البتة موضوع
موضوع لكل صورة جسمية مادية وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة اشهر
مع انه على هذا التجشم لا يوافق الاصطلاح ايضا كما لا يخفى   وايضا فان
الجسم من حيث هو جسم له برهان آخر على وجود الهيولى حاصله ان الجسم من حيث
له صورة الجسمية امر بالفعل وذلك انه مستعد لاشياء كالصور النوعية وغيرها و
لا يمكن ان يكون الشئ من حيث هو بالفعل بالقوة فلابد ان يكون في الجسم شئ آخر
به يكون بالقوة وبالصورة يكون بالفعل ولا يخفى ضعف هذا البرهان لان الشئ
لا يجوز ان يكون بالفعل شيئا وكان بالقوة ايضا ذلك الشئ مثلا يكون صورة
بالفعل وصورة بالقوة لا ان الشئ الكائن بالفعل لا يجوز ان يكون له قوة
شئ آخر واستعداد كما فيما نحن فيه اذ ليس فيما نحن فيه الا ان الامر الكائن
بالفعل الذي هو الصورة مستعد لان يقوم بها الصور النوعية والاعراض

اذ الكائنة

اذ الاستحالة هذا الاندراس سبيلا اليها والعجب من هؤلاء الاعلام انهم يكتفون
في المطالب البرهانية بمثل هذه المقدمات الواهية   ولا يكون الشئ من
حيث هو بالقوة شيئا هو ومن حيث هو بالفعل شيئا آخر اي لا يكون
الشئ الواحد من حيث هو بالقوة شيئا ومن حيث هو بالفعل شيئا آخر بل
لابد ان يكون القوة لشئ والفعل لشئ آخر اي لابد من امر يكون فيه فعل وقوة
ان يكون قوته باعتبار امر وفعله باعتبار امر آخر فيكون فيه شيئان وقد عرفت
ما فيه وعندي في هذا المقام وتحقيق هذا البيان على نظم القياس البرهاني هو
ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة
فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني
وهو ان القابل للشئ امر بالقوة ولا شئ من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان
لا شئ من الجسم الموجود بقابل للشئ انتهى وفيه ما فيه لان كبرى القياس الاول
ان اريد بها ان ما يكون بالفعل لا يكون ح بالقوة من هذه الجهة فهو م
لكن لا يجدي اذ صغرى القياس الثاني ح ان اخذت بمعنى ان القابل ليس الفعلية
اصلا فمنع وان اخذت بمعنى انه بالقوة بالنسبة الى المقبول فمسلم لكن
لا ينتج ح وان اريد بها ان ما يكون بالفعل لا يكون قابلا اصلا فبطلانه ظاهر فتامل
متصلا بما نقلنا وان زيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان
يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل اولا
والاول باطل والالزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد
لامور كثيرة ولم يمكن نعقل هذا الاتصال دون نعقل هذه الاشياء وليس كذلك
والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته اولا والاول باطل لان القوة لو كانت
قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من الامكان وليس كذلك لانه

عرض بل من اضعف الاعراض وانه بذلك لا يخفى اما ان يكون حاملة الاتصال الجوهر
او شيئا آخر والاول باطل والثاني يصح لكن يبطل مستند حصر دريته فيما يتوقف عليه فوجب
ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول
فهو قائم بشيء غير الاتصال يغاير الاتصال والانفصال وغيرهما من سائر
صور غير متناهية وهو الهيولى انتهى ولا يخفى انه جعل هذا التوجيه للدليل
الذي ذكره الشيخ اذ ظاهره انه لا ربط بينهما اصلا ثم قيل بعد ذلك وههنا ابحاث
الاول ان قوة قابلية الجسم والاتصال من حيث هو جسم والاتصال ليس قوة على
امر ما ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه و
وليس اذا كانت القوة قائمة بشيء يلزم ان يكون شيء هو فان قلت لو
كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال
لكان هذا رجوعا الى الحجة السابقة ولئن قلتم انه اذا كانت القوة قائمة بالاتصال
معه شيء متحصل لكان شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلنا
الصحيح امتناع ان يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة وفعلا واما
اذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى شيء آخر
فلا امتناع فيه ثم الفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة
الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا
منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط ههنا نشأ من
اهمال الحيثيات ومن استعمال منشأ الانفصال في موضع الى مثله ولا يلزم
ان يكون الاتصال بعينه القوة والامكان هو بعينه منشأ القوة والامكان انتهى
ولا يخفى ما فيه فقوله كان هذا رجوعا الى الحجة السابقة اذ يجوز ان يقرر هنا
بان يقال ان الحجة السابقة معناها على ان الجسم لا ينعدم بالمرة عند الانفصال

والصورة

والصورة تنعدم بالانفصال فلا بد من وجود شيء آخر وهذه الحجة على ان قوة الانفصال
لا يجوز ان يكون في الصورة اذ القابل بل لا بد ان يجتمع مع المقبول والصورة
لا تبقى مع الانفصال ولا يخفى ما بينهما من الانفصال لكن لا بد بعد ذلك ان
حمل كلام الشيخ على هذا الوجه مما يأباه العبارة جدا ثم لا يبعد حمل برهانه الاول
على هذا الوجه ثم هذا الوجه ايضا ضعيف من وجهين احدهما ما تقدم من ان
الصورة لا تنعدم عند الانفصال والآخر انا لا نم ان ما يمكن ان يطرأ عليه شيء
يجب ان يكون باقيا معه ولو ادعى انه لا بد من وجود شيء يكون قابلا للانفصال
بمعنى ان يعرضه ويقوم به فهو لم يثبت بل غاية ما يلزم ان هذه الصورة يمكن ان ينفصل
فليعلم عروض الانفصال على سبيل الطريان لا على سبيل العروض ثم قيل متصلا
بما قلنا والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة وجودية
او لا لا بد لها من منشأ لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها
وذلك المنشأ او المنتزع منه هو يجب ان يكون في مرتبة ذاته موصوفا بتلك
الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون منتزعا لها لكن كثيرا من الاشياء تكون
ذاتها عدم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته بحيث يسلب عنه التجرية و
الملكية وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيدا
لان زيدية زيد صفة وجودية يمكن تعقلها من غير تعقل سلب شيء من الاشياء
ففيه لا محالة تركيب من وجود وعدم وكذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب
كثير من الاشياء وليست الجسمية بعينها معنى معنى سلب السواد والحركة
وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن
كل من هذه الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين
احدهما ما به هو موجود بالفعل وهو صورة ذاته والآخر ما به هو بالقوة

وهو مادة وجسمية بوجه وصورة لكن يجب ان يعلم ههنا انه فرق بين العدم المحض
وبين العدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل والسكون ونظايرها مما
له مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما لابد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركيب المنوع منها
من مادة وصورة وهي التي من شأن موضوعها ان يخرج من القوة الى الفعل واما
ساير الاعدام الذهنية التي ليس لها منشأ انتزاع وتخصيص فلا يوجب شيء منها
التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبساطة الحقة
مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود فلا يشوبه عدم وهو كل الوجود وكله الوجود
انتهى ولا يخفى ما في هذا الجواب من السخافة والوهن لان وجود منشأ الانتزاع
للصفة الواقعية مسلم لكن لا يلزم ان يكون هو الصفة بعينها بل ذلك مما لا معنى له اصلا
ونحن نقول ان منشأ الانتزاع هو نفس ذات الصورة الجسمية مثلا ونفس ذات زيد
مثلا ثم القول بان الهيولى معناها سلب الاشياء كانه القول بما لا محصل له وكيف يعقل
كون امر موجود جوهري نفس السلب والعدم والقوة اذا كان معناها سلب الاشياء
فالصورة الجسمية مثلا اذا كانت هيولاها سلب الصور النوعية والاعراض فاذا
خرج شيء من تلك الصور والاعراض من القوة الى الفعل يلزم ان تصير هيولاها
معنى آخر وهو سلب اشياء اخرى غير ما خرج من القوة الى الفعل وهكذا فيلزم
ان يكون لها هيوليات غير متناهية اما مجتمعة واما متعاقبة وكل منهما باطل
عندهم فيما نحن فيه وبالجملة هذه الكلمات في غاية التشويش مع الاضطراب
ولا تعتمد على عنوانها فلعل فهمها لابد من طبع غريب وذهن عجيب لا يشبه طباعنا
واذهاننا   وليس معنى جوهريتها الا انها لا يمكن ان يكون حقيقة الجوهر هو معنى
الا وسلب الموضوع مما لا صحة له على رأي الشيخ من ان الجوهر جنس للحقيقة لا ان معنى
الامر والشيء ونحوهما من الامور العامة الاعتبارية الانتزاعية وسلب بسيط [illegible]

الاول فكيف يمكن ان يكون تحصيلها بحسب الانواع المحصلة الموجودة ثم لو قلنا
ان ليس مراد الشيخ ان حقيقة الجوهر هو الامر السلبي بل مراده ان معنى الجوهر شيء
نهاية الامر ان وجد له وحكاية عنه في لا يلزم منه ان لا يكون الهيولى شيئا معينا
بالفعل وكيف يمكن ان يتحقق امر موجود ممتاز في الخارج على ما هو ظ
رأي الشيخ من ان الهيولى والصورة موجودتان في الخارج بوجودين ممتازين
احدهما حالة والاخرى محل ليس امرا معينا بالفعل نعم لو قال احد بانهما في الخارج
متحدان في الوجود لكان لا يندفع القول بان الهيولى ليس شيئا معينا وكذا
لا يظهر وجه صحة لقوله ان فصل الهيولى الاستعداد لان الاستعداد امر
اضافي اعتباري وكيف يجوز ان يكون فصلا لامر موجود خارجي والتوجيه
ان الاستعداد وجه الفصل وعنوانه فذلك مما لا يجدي في المقام وبالجملة
القول بان امرا موجودا في الخارج ممتازا ليس امرا معينا بالفعل ومعناه
السلب والعدم والاضافة ونحوها شيء يصعب فهمه علينا وزين العقول
بعجيب جدا ولعل عقلنا لا يصل اليه   فان ليس ههنا حقيقة للهيولى
لا يمكن توجيه الجواب بوجهين احدهما ان الهيولى ليس شيئا بالفعل فلا
يرد نقضا على ما ذكرنا اذ حاصل ما ذكرنا ان الجسم من حيث الصورة شيء بالفعل
ومع ذلك مستعد لاي امر شئت فاستعداده لابد ان يكون لامر آخر
اذ لا يمكن ان يكون الاستعداد من جهة الفعل فالهيولى اذا لم يكن شيئا بالفعل
بناء على انها عبارة عن الجوهر المستعد لكذا وكذا والجوهرية امر عام و
امر سلبي وهما لا يصيران سببا للفعلية وكذا فصله الذي هو الاستعداد
لا يصير سببا للفعلية لم يمكن نقضا على ما ذكرنا وهو ظ وثانيهما ان الهيولى
فعليتها بانها جوهر مستعد واذا كان فعليتها بالاستعداد فلا يرد نقضا

اذ نحن نقول ان ما له فعلية وقوة مغايرة للفعلية فلا بد فيه من امرين واما
ما فعليته القوة فلا وهذه العبارة كانها اقرب من الوجه الثاني وقوله
بعد ذلك ويكون في نفسها واعتبار وجودها بالقوة كانه اشبه بالوجه
الاول والمراد الهيولى في هذين المعنيين لعله بعد ما قرر جواب النقض بان
الهيولى ليست شيئا بالفعل او ليست شيئا بالفعل يكون فعليته غير القوة بل حقيقته
الجوهر المستعد باستعداد ... بانه يجوز ان يتركب اذا كان لها الجوهرية والاستعداد
فلا بد ان يكون بازاء كل منهما امر فيلزم التركيب فقال ان نسبة الهيولى الى
هذين الامرين اشبه بنسبة البسيط الى الجنس والفصل من نسبة المركب الى ما
هو هيولى وصورة وقد قيل في هذا المقام بعد ما قال ان الجواب من وجهين
احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل وقد بينه وشرح بانها جوهر مستعد وليس شيء
من هذين الامرين يصير سببا للفعلية بتبيان وشرح بالغ والوجه الثاني ان
اختلاف الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي وهو عند ما كانت الحيثيتان
غير مجتمعتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتأخر وقد يكون
موجبا للتركيب الذهني فقط وهو عند ما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود
كالماهية والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد
مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدميا او لا نسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس و
الفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة الى المركب وانما قال بلفظ
التشبيه لان فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي محصل للجنس له نوعا خاصا من
جملة الانواع الموجودة المتأصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا
القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا لمعنى الهيولى وحدها الذي هو قولنا
جوهر مستعد انتهى وفيه نظر لان حقيقة الايراد والنقض كان ان الصورة كما

انها

انها بالفعل صورة ولها استعداد وبذلك يحكم ان لا بد لها من امر آخر كما ان الهيولى
بالفعل هيولى اذ كل شيء هو بالفعل ذلك الشيء ولها ايضا استعداد فلا بد لها
من امر آخر وح لا يتجه في مقابلة الكلام ان حيثية الجوهرية والاستعداد لا يوجبان
التركيب الخارجي لانهما مجتمعتان والحيثيتان اللتان توجبان التركيب الخارجي
هما الحيثيتان اللتان لا تجتمعان كالحركة والسكون فسقط وايضا لو صح هذا الجواب بطل اصل
استدلال الشيخ اذ الحيثيتان اللتان في الصورة ايضا لا يتنافيان اذ هما
كونها صورة وكونها مستعدة وهاتان لا تتنافيان كما ان الجوهرية والاستعداد
اذ الهيولانية والاستعداد لا تتنافيان ولو قيل ان الصورية فعلية وهي
تنافي الاستعداد بخلاف الجوهرية والهيولانية اذ ليس منهما فعلية فيرجع الى
الجواب الاول فالصواب في توجيه كلام الشيخ ما ذكرنا فتدبر فتقرر بان
من هذا ان صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى مادة هذا التوزيع
على كل من الدليلين اذ من الدليل الاول ظهر ان ما يقبل الفصل لا بد له من محل وقد
اثبت سابقا ان طبيعة الجسمية بما هي طبيعة جسمية تقبل الفصل فثبت ان طبيعة
الجسمية من حيث هي طبيعة جسمية محتاجة الى المادة وكذا من الدليل الثاني ظهر
ان طبيعة الصورة مطلقا فيها فعلية ولها قوة فلا بد من امر آخر وقد قيل في
هذا المقام واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية
بما هي جسمية الى المادة وعلى تركيب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية
كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شيء من الاشياء واقلها الحركة
والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة
قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول وهو بيان ان الاتصال والانفصال فهو
اولا جار في هذه الاجسام التي قبلناها ثم يحتاج الى التعميم بضم مقدمة اخرى وهي كون

الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة لا تختلف بالحاجة والغنى لا شئ في نحو الوجود
ولهذا اذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة صورة الجسمية اشارة الى ان هذا
المطلب قد خرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثباته الحجة الاولى
ونتممها في بيانه فنقول ان الطبيعة الجسمية مما لا تختلف افرادها في نحو الوجود
بان يكون بعضها محتاجة الى مادة كما في الاجسام القابلة للانفصال وبعضها غير
محتاجة بل غاية بذاتها كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف في نحو الوجود
وفي الحاجة والغنى لانها طبيعة نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة
الى اجناس البسايط الى فصول ذاتية تحصلها انواعا بسيطا ثم بها حقيقة جسميتها
ثم يمكن ان يحتاج الى فصول يدخل عليها ويحصلها انواعا كاملا زايدا معناه ووجوده
عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا آخر و
تلك الفصول الاخيرة ماخوذة من صور مقارنة ايضا للمادة ولا يكون حكمها حكم
الفصول الحقيقية التي وجودها متضمن في وجود الجنس التي لا يمكن للجنس وجود
لا في الخارج ولا في الذهن الا بواحد منها انتهى وفيه نظر لما علمت ان المنهج الاول
ايضا عام الدلالة ويثبت منه ان طبيعة الجسمية من حيث هي محتاجة الى المادة
لا يقال لعل مراده ان المنهج الاول ليس بعام الدلالة مع قطع النظر عما ضم اليه من
ابطال مذهب ذيمقراطيس فهو في التتميم محتاج اما الى ما ذكره الشيخ ههنا واما
الى ما ذكره ثمة من ابطال مذهب ذيمقراطيس فكانه في التتميم منهجين او نقول
مع قطع النظر عن ذلك لا يمكن اثبات الاحتياج الى المادة بالمنهج الاول اصلا
لانه يمكن اثباته في الاجسام التي قبلنا التي ينفصل دون ما عداها ومع القطع
ذلك يثبت الاحتياج مطلقا وهو ظ ثم ما ذكره من ان الطبيعة النوعية لا تختلف
افرادها في نحو الوجود ثم اذ كما ان الطبيعة الجسمية لما الخالية عن الوجود باعتبار الفصول

المنضمة فيها وبذلك يمكن اختلاف افرادها في الحاجة ونحوها كذلك الطبيعة النوعية ايضا
لما الخالية عن الوجود وباعتبار التشخصات المنضمة فيها وبذلك يمكن اختلاف افرادها
في الحاجة ونحوها والتفرقة بالحكم لا بد لها من دليل اذ البديهة لا تشهد بها بل بخلافها
وايضا ما ذكره من ان الجنس لا يمكن وجوده في الذهن الا بواحد من الفصول غير
صحيح اذ لا شك في امكان تعقل الجنس بدون الفصل الا ان يراد بالذهن الذهن
لا العقل او يكون مراده انه لا يحصل ان يوجد في الذهن طبيعة محصلة الا بواحد
منها فافهم ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها الى قد علمت ما قيل في
توجيه هذا العطف وانه لا يكاد يصح فالحق ان يقال في التوجيه ان الشيخ اثبت
بالمنهجين ان طبيعة صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة كما
صرح به بقوله فقد بان من هذا الى وما كان بعد ذلك مظنة ان يتوهم انه يجوز
ان يكون بعض افرادها غير محتاجة الى المادة ام لا بين انه لا يجوز ذلك اذ الطبيعة
الجسمية طبيعة نوعية وما يلحقها يلحقها لا لامر خارج من طبيعتها لا منضم فيها
كالفصل فلا يجوز ان يصير سببا للتخلف مقتضاها فلا بد ان يكون كل جسمية محتاجة
الى المادة فقوله ولان الى دليل قدم على المدعى وهو قوله في آخر الفصل فلا يجوز
اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة الى هذا هو الظاهر من سياق كلامه وفيه
انه بعد ما ثبت ان طبيعة الجسمية محتاجة الى المادة من حيث طبيعتها فلا حاجة
الى اثبات نوعيتها في نفي الاحتياج في الافراد لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يجوز
تخلفه في افرادها سواء كانت نوعية او جنسية وما يتوهم انه يجوز ذلك في الجنسية
دون النوعية توهم فاسد ولعل الشيخ لرفع هذا التوهم الذي يرى القوم وعلى
سبيل التنزل او الاستظهار تعرض لاثبات نوعية هذه الطبيعة ونفي جنسيتها
مع ان هذا المعنى ايضا مسألة مهمة يعلم ههنا تنزيها فافهم وبيان هذا هو ان

الجسمية اذا خالفت في محل الدليل الذي ذكره الشيخ ان كلا ما يحكم العقل بانه يجوز
ان يكون موجودا في الخارج بانفراده اي من دون انضمام معنى آخر اليه في الوجود
بان يكونا موجودين بوجود واحد لا بان يكونا متقارنين في الوجود فهو معنى نوعي
وان لم يجوز ذلك بل الحكم بانه لا يمكن ان يوجد في الخارج الا بان يوجد معنى آخر اليه
بوجوده فهو معنى جنسي كالمقدار فان العقل لا يجوز ان يوجد في الخارج قابل القسمة
منفردا من دون ان يكون الخطية او السطحية او الجسمية موجودا بوجوده وكالعدد فانه
لا يجوز ان يوجد منفردا بدون الاثنينية او الثلاثية او غيرهما وهذا مما لا شك
فيه ويشهد به الفطرة السليمة ثم نقول ان الصورة الجسمية فقط او المادة
مع الصورة الجسمية لا شك ان العقل يجوز ان يكون موجودا في الخارج طبيعة قائمة
مشارا اليها ممتازة بدون انضمام معنى اليه في الوجود بالمعنى الذي عرفت و
بالجملة من الامور المغايرة سواء كانت صورا او اعراضا فانما الجملة في الخارج
ان يكون وجودها عين وجوده ويكونان موجودين بوجودين متغايرين لا بوجود
واحد وهذا ايضا كانه ظاهر جدا وان لم يكن في مرتبة ما قبله فثبت ان الطبيعة
الجسمية سواء اريد بها الصورة فقط او الصورة مع المادة طبيعة نوعية و
اختلاف افرادها بالخارجيات دون الفصول فان قلت الطبيعة النوعية لا بد
ان يحمل على افرادها المتحصلة وظ ان في الشخص معنى آخر سوى الطبيعة والا
لم يحصل امتياز بين الاشخاص ولا بد ان يكون هذا المعنى متضمنا في النوع لا مقارنا
له كالفصل بالنسبة الى الجنس والا لكان كالجزء من الشخص والجزء لا يمكن حمله
على الكل على ما صرح به الشيخ في مواضع فثبت ان المعنى النوعي ايضا لا يمكن ان يوجد
في الخارج ممتازا مشارا اليها بدون انضمام معنى آخر اليه في الوجود بحيث يكونا
موجودين بوجود واحد فبطل الفرق الذي ذكره الشيخ بين الجنس والنوع قلت

بل نقول وفيه بوجهين احدهما ان ليس مراد الشيخ ان كلا ما لا يجوز وجوده في الخارج قائما
مشارا اليه بدون انضمام معنى كلي اليه في الوجود بالمعنى المذكور فهو الجنس والمعنى
المنضم للنوع في الوجود بهذا المعنى هو التشخص الذي هو امر شخصي لا كلي وثانيهما ان
يقال ان في الجنس لا بد من انضمام معنى اليه وفي النوع لا ينضم معنى آخر اليه بل
المعنى الحاصل في افراد النوع معنى واحد واختلاف الافراد انما يحصل بحسب الوجود
ولهذا قيل ان النوع تمام حقيقة افراده والجنس جزء حقيقة افراده والتحقيق ان كون
المعنى واحدا مع اختلاف الاشخاص يحتاج الى مزيد دقة وتامل وقد بسطنا الكلام
فيه في تعليقات شرح الاشارات وعلى هذا المخالفة في قول الشيخ اذا الجسمية
خالفت الجملة اما على المخالفة الكلية او المخالفة بحسب المعنى فافهم فانا
نعني بالجسمية الذي كالصورة لا الذي كالجنس وفي بعض النسخ كالمادة والظاهر انها
اي الصورة لا وجه لها في هذا المقام وحاصل كلام الشيخ ان ما ذكرنا من ان الجسمية
يجوز ان يوجد في الخارج طبيعة قائمة محصلة بدون انضمام امر آخر اليه في الوجود بحيث
كونهما موجودين بوجود واحد هي الجسمية التي كالمادة لا الجسمية التي كالجنس اذ
الجسم بالمعنى الثاني جنس لانواع الاجسام المختلفة والجسمية التي كالمادة هي الماخوذة
بشرط لا اي بشرط ان لا يكون شيء من الصور النوعية منضما اليه في الوجود بل الجسمية فقط
سواء اريد بها الصورة الجسمية فقط او الصورة مع المادة وقد عرفت الفرق بينهما
في البرهان اي بين الجنس والمادة بان المادة هي الماخوذة بشرط لا والجنس هو
الماخوذ لا بشرط وسيأتي ايضا ايضاح وبيان لهذا في الفصل الثالث من المقالة
الخامسة في هذا الفن الذي نحن بصدده وههنا اشكال وهو انه قد تقرر عندهم ان
الكليات الخمسة كلها موضوعها هو الماخوذ لا بشرط لا بشرط لا فلا يتصور ان
يكون الجسم الماخوذ بشرط لا جنسا فاي معنى للتكلم في انه جنس ام لا وايضا كيف يكون

ان يكون المأخوذ بشرط لا نوعاً على ما قرره ولو جعل المراد بكونه جنساً ام لا انه هل
هو طبيعة جنسية بمعنى انه اذا اخذ لا بشرط كان جنساً او انه طبيعة نوعية بمعنى اذا
اخذ لا بشرط يصير نوعاً وعلى هذا الاشكال اصلاً من الوجهين فنقول ان هذا التوجيه
مما لا يصح لان الشيخ صرح بان الجسم المأخوذ لا بشرط جنس ونقول ايضاً لكلامنا هنا
ليس وجه لانه جنس بل الكلام فيه مأخوذاً بشرط لا فلا يعمل هذا التوجيه اصلاً وحل
الاشكال موقوف على تمهيد مقدمة هي ان الاخذ بشرط لا ولا بشرط انما هو امر يختلف
بالنسبة الى الاشياء فربما يكون شيء مأخوذاً بشرط لا بالنسبة الى شيء و
لا بشرط بالنسبة الى آخر وعلى هذا القول حاصل الكلام ان الصورة الجسمية فقط
او مع المادة لا يمكن الا ان يكون موجودة في الخارج بدون ان ينضم
اليها المعاني الكلية في الوجود بالمعنى الذي عرفت من الاتحاد في الوجود او
لا يمكن فان لم يمكن كانت الصورة الجسمية اما وحدها او مع المادة طبيعة جنسية
بمعنى انها اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك المعاني كانت جنساً للانواع البسيطة
التي تحلل في العقل الى الصورة المذكورة والى تلك المعاني وتلك المعاني فصول لتلك
الانواع واذا اخذت بشرط لا بالنسبة اليها كانت مادة عقلية لتلك الانواع
وتلك المعاني صوراً عقلية وان امكن فح كانت الصورة المذكورة طبيعة نوعية
بمعنى انها اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى التعينات والتشخصات التي لا بد ان
تكون منضمة اليها في الوجود بمعنى الحمل وما فيه ويكون الافراد الشخصية تحلل في
العقل اليها والى الصورة المذكورة يكون نوعاً لتلك الافراد واذا اخذت بشرط
لا بالنسبة الى تلك التعينات كانت مادة عقلية لها ولتلك الافراد وح يكون
ما به يختلف انواع الاجسام صوراً ممتازة في الوجود الخارجي عن الصورة المذكورة
ويكون الصورة المذكورة مادة خارجية لها وللانواع الاجسام اما للصور فبمعنى كونها

محلاً لها واما للانواع فبمعنى كونها جزءاً مادياً لها وتلك الصور تكون صوراً للصورة
المذكورة وللانواع الاجسام اما للصورة فبمعنى كونها حالة فيها واما للانواع
فبمعنى كونها جزءاً صورياً لها وانواع الاجسام على هذا تكون مركبة مطلقاً في الخارج
سواء التي تسمى بسائط في الاصطلاح والتي تسمى مركبات ثم انهم يزعمون ان الصورة
المذكورة على هذا اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك الصور التي تختلف بها الاجسام
انواعاً كانت جنساً لتلك الانواع وتلك الصور ايضاً اذا اخذت لا بشرط
بالنسبة الى تلك الصورة كانت فصولاً لتلك الانواع واذ قد عرفت هذا فنقول
مراد الشيخ ان الصورة الجسمية مأخوذة وحدها او مع المادة لها وجود في الخارج
متحصلاً ممتازاً بدون انضمام معنى كلي اليها في الوجود وح تكون طبيعة نوعية
بالنسبة الى افرادها الشخصية التي تحلل في العقل اليها والى التشخصات التي لا بد ان
لها وجود وما لم ينضم اليها معنى كلي في الوجود حتى تكون طبيعة جنسية بالنسبة الى الانواع
البسيطة التي تحلل اليها والى تلك المعاني الكلية نعم مع ذلك اذا اخذت لا بشرط
بالنسبة الى الصور التي محلها في الخارج كانت جنساً للانواع المركبة التي عبارة عن
الصورة المذكورة ومن تلك الصور وعند هذا ظهر حقيقة المقال وانحل الاشكال
فتدبر   على انك قد تحققت مما بيّنّا لك الفرق بينهما قبل مبناه على انك
قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك هنا من غير حاجة الى الرجوع الى موضع
آخر في مثال الجسم والمقدار فان المقدار وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه
كالخط والسطح والجسم اذ لا يحصل في ذاته ذاتاً متقررة الا ان يكون منضماً فيه معنى
احد الفصول المنتج لذلك فاذا انحصل وصار خطاً او سطحاً او جسماً فح لا يمكن
نفس ما به الاتفاق نفس ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية التي يكون الكلام
فيها فهي مما يصح ان يكون موجوداً محصلاً تكون مادة لكثير من الانواع لا جنساً في نفسها

طبيعة محصلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد
على كونها جوهرا قابلا لفرض الابعاد او مادة و انفصال و لم يمكن للوهم تجريدها عن
عن كل ما يزيد على كونه كما متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا اليها الجسمية فصلا او
صورا اخرى كانت لحيث يجعلها في انها حسية حتى يكون وجود ما به الاختلاف
بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها ولا نريد اذا اشتغبا مع الانفصال
الجوهري شيئا كان لاجل ان الانفصال ليس في نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم منفردا
بل لابد عن انضمام بل العقل ما يجوز وجود الجسمية الا بالمادة ذات الانفصال في
الخارج من غير انضياف شيء اليها لكن بحجج و براهين يعلم انه لا يمكن في الاعيان
جسم مفارق عن كافة الصور التي كمالات زائدة على جسمية الجسم ومن ساد للعقول
ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك والحيوان والشجر والدواب وغيرها انتهى
ولا يخفى ان الشيخ ادعى ان الجسمية طبيعة محصلة في نفسها لا يحتاج في الوجود الى
الانضمام شيء اليها فيه ثم استدرك بان الجسمية التي ذكرنا انها كذلك ليست الجسمية
التي جنس الجسمية التي هي مادة بعض الماخوذة بلا شرط بالنسبة الى
الصور النوعية وبشرط لا كذلك وذكر انه عرفت الفرق بين الماخوذ بشرط لا
وبلا شرط في البرهان وسيأتي لبعد ذلك الكل فعلى هذا لابد ان يكون الفرق الذي
علم ههنا من المثال الذي اورده هو هذا الفرق وظاهر انه ذكر القائل لا ربط له
لهذا الفرق بل غاية ما يفهم من الفرق بين المقدار والجسمية في ان الاول لا يمكن
ان يحصل في الوجود الخارجي بدون انضمام شيء اليه في الوجود بخلاف الثاني منه
وهذا مما لا مدخل له في المقام والاستدراك الذي هو غرض الشيخ لئلا يعترض عليه
بان ما ذكره ههنا من ان الجسمية ليست بجنس ينافي ما اشتهر بينهم انها جنس للانواع
الاجسام والحاصل ان ما ذكره الشيخ ههنا من المثال على ما قرره القائل انما يحصل الفرق

للانواع م

بين ما هو جنس و ما هو ليس بجنس بسبب الحاق فانه هو انه هل يحكم العقل بامكان
وجود الشيء متحصلا في الخارج متمكنا بدون انضمام معنى كلي اليه اولا وعلى الاول
لا يكون جنسا وعلى الثاني يكون جنسا والغرض الفرق بين معنى الجسم الذي حكم
الشيخ اليه بهما بانه جنس لجنس ومعناه الذي هو جنس واين احدهما من الاخر
الا ان يتكلف وبالجملة اذا عرفت الفرق بين ما هو جنس وما ليس بجنس بالتقريب
المذكور ههنا عرفت ان الجسم الذي حكم عليه بالجنسية اي معنى هو والذي يحكم عليه
بعدمها اي معنى وجه ما فيه   الا المادة والانفصال فقط استثناء من قوله ليس
يحصل نوعيتها من   ولكن اذا اشتغبا مع الانفصال شيئا اخر في الخارج
مراده بالانفصال الصورة الجسمية وحدها فكان ما ذكره سابقا على هذا القول و
اما الجسمية التي يتكلم فيها الى سابقا لان الجسم اي المادة والصورة لا يحتاج في الوجود
الى انضمام شيء اخر اليه فيه حتى يثبت به انه ليس بطبيعة جنسية وهذا بيان
لان الصورة الجسمية وحدها ايضا كذلك دفع لتوهم ان يقال الحكم هذا اثبت ان
الصورة لا يمكن وجودها بدون المادة فكيف تقولون انها في الوجود لا يحتاج
الى انضمام شيء اليها بيان الفرق بين المعنيين بما فصله وعلى هذا مراده بقوله
شيئا اخر الخ انه المبسوط ويمكن ان يكون مراده بالانفصال لا الصورة الجسمية
وحدها بل الجسم وكان ما سبقه هو ان الجسم لا يحصل نوعية شيء ينضم اليه سوى المادة
والصورة و مراده من هذا الكلام انه اذا اشتغبا شيئا للجسم من الصور النوعية
على ما برهن عليها وانها لابد منها في الجسم فلا ينافي ما ذكرنا من انه طبيعة يحصل
بدون شيء اخر ولا يخفى ان كلام القائل الاول نقلنا انفا فقد تعرض فيه لوجه التعبير
هذه العبارات من الشيخ لكن فيه تشويش لا يعلم انه على اي معنى حمل كما يظهر من التامل
فيه فافهم   وعلى الفصول ذا ابيات له الضمير راجع الى قوله شيئا

لا يجوز ان يصير بحصول المقدار الى لا يحتاج تلك الفصول اذ ليس الشيء
لا انه يصير بسبب حصول تلك الفصول امرا غير المقدار بل مع الفصول ايضا هو
مقدار متعين وفي بعض النسخ يوجد بدون لا وبغير المقدار بدل بغير المقدار و
معناه ايضا على المعنى الاول وفي بعضها لا يحتاج الى الجزء وتلك الفصول
ذلك الشيء لا انه يصير بسبب حصولها امرا غير المقدار وهو ايضا متحد معها في المآل
فلا يجوز دون ان يكون جسمية محتاجة الى مادة اي قد عرفت سابقا ان
في احتياج جميع افراد الجسمية الى المادة كفى البرهانان اللذان ذكرهما على التقدير
تماميها ولا حاجة الى ما ذكر من انها طبيعة نوعية فلا يختلف افرادها في الحاجة
وعدمها فان قلت لو قطع النظر عن ان البرهان اثبت ان طبيعة الجسمية
من حيث هي جسمية تقتضي المادة وفرض انه ثبت ان بعض افراد الجسمية
محتاج الى المادة وحال فيها فهل يثبت احتياج الجميع اليها وحلوله فيها
بناء على ما ذكره الشيخ من انها طبيعة نوعية وبالجملة هل يجوز ان يكون
بعض افراد طبيعة نوعية في محل وبعضها لا في محل ام لا قلت الظاهر بالنظر
الى الوجدان وان كان انه لا يجوز لكن يشكل اقامة البرهان عليه فبين في
هذا المقام لما بين وحقق البرهان ان الجسمية طبيعة واحدة لا يختلف
افرادها الا بالمرجحات من الفصول التي لا دخل لها في افادة الجسمية
وكلما لا يختلف افرادها الا بالامور الخارجة فهي نوع محصل في الخارج فالجسمية
طبيعة نوعية محصلة ثم جعل هذه النتيجة صغرى لبرهان آخر بان يضم اليها كبرى
فنقول ان الجسمية طبيعة نوعية وكل طبيعة نوعية لا تختلف افرادها في نحو
الوجود ينتج ان الجسمية لا تختلف افرادها في نحو الوجود فيخرج بالاالازم المعتبر
وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجة الى مادة وبعض افرادها غير

محتاجة

محتاجة الى مادة لان الحاجة الى المادة حاجة في نحو الوجود فلا يمكن ان يكون نحو وجود
الطبيعة النوعية مختلفا حتى يكون تارة موجودة بوجود رابطي حال في مادة وتارة
يوجد بوجود استقلالي قائم لا في محل واللواحق الخارجة لا تغير نحو وجود الشيء المتحصل
ولا يصير بسببها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات
مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني عنها نوعان مختلفان من الوجود
لا يمكن ان يكون المفتقر اليها طبيعة واحدة نوعية بوجه من الوجوه وبسبب من
الاسباب فكل ما يحتاج الى المادة لا يمكن تجرده عنها سواء كان جسما او شيئا آخر
فالجسم وكذا كل ذي مادة يكون مفتقرا في وجوده اليها فكل جسمية مع قطع
النظر عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما مفتقرة الى المادة فقد بان
ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهو ان الجسمية
يمكن ان يؤخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة والصورة كما
ان الواحد قد يؤخذ نفس الواحد وقد يؤخذ شيئا ذلك الشيء هو الواحد فان
اخذت الجسمية ان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية بحتة لا بوجه
كلي الا في الوهم وان اخذت شيئا ذلك الشيء هو الممتد في تلك الجهات كانت
مركبة من شيء وجسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية بالمعنى الاول الى المادة حاجة
وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في الماهية والقوام وسيوضح لك
هذه المعاني في مباحث الماهية حيث بين ان الفصل باي معنى فصل وباي معنى صورة
وباي معنى نوع وان صورة الشيء تمام حقيقته النوعية حتى انه لو امكن وجودها
مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا انتهى فقد عرفت ان ما اثبته البرهان
ليس الا وجود ان بعض افراد الجسمية محتاجة الى المادة حتى يحتاج اتمام المطلب الى ما ذكر
ثم ما ذكره من ان الحاجة والغنى نوعان من الوجود ولا يجوز ان يختلف وجود طبيعة

واحد بالنوع فاما لا يحصل له عند العقل السليم كما لا يخفى على من له ذهن قويم وطبع
مستقيم ولا يخفى ان الوصفية التي ذكرها من ان الجسمية قد تكون جزء الصورة فقط
وقد تكون نفس المجموع المركب من المادة والصورة وان المعنى الاول يحتاج في
الوجود الى المادة والثاني في الماهية والقوام كانها ليست امرا دقيقا بل ظاهرا
وكانها لا يحتاج الى جعلها من باب الواحد حيث يوجد تارة انه نفس الواحد و
تارة انه ليس هو الواحد وايضا ما سيذكر بعد ذلك من الفصل بين الفصل والصورة
والنوع ومن ان صورة الشيء تمام حقيقته كانه لا مدخل له في المعنى الذي هو بصدده
وهو ظاهر فافهم   ستحيل ان يوجد بالفعل معراة عن الصورة اي صورة
اي صورة كانت لا خصوص الصورة الجسمانية وما ذكره بقوله والحاصل انها
لو فارقت ... ثبت انه يجوز تعريها عن الصورة الجسمانية   وما
يوضح ذلك ... انا بينا ان حاصله انا بينا ان كل شيء يوجد فيه شيء بالفعل
ومع ذلك كان فيه استعداد شيء كان فيه امران المادة الاخيرة اذا فرض تعريها
عن جميع الصور وكانت موجودة فلا شك انه يكون امرا بالفعل اذ كل موجود
مستقل بالوجود امر بالفعل قطعا وفيه ايضا استعداد الاشياء اذ هو ماخوذ
في الهيولى فيكون فيها امران مادة وصورة وكلامنا في المادة الاخيرة وقد اثبتنا
سابقا ان هذه المقدمة اي ان ما فيه فعلية واستعداد ففيه امران لو تمت لدلت
على ان الهيولى ... بتقدير المقارنة ايضا امران اذ العقل يحكم بان كل موجود
ممتاز فيه فعلية ولا يمنع كونها محلا للصورة ومتقومة بها في نفس ذلك ثم لو
قال اصحاب ان الهيولى والصورة متحدتان في الوجود كما قال البعض لما كان يبعد
ان يمنع في المقام ثم قيل في هذا المقام المتقدم من هذا الفصل بيان امتناع
تجرد الهيولى عن مطلق الصورة علينا ... احدهما ما سنح لنا وهو ان الهيولى

لم جنسه الشيء امر حقيقته انه موجود مستعد فالمستعد او فصل الهيولى وكل ما كانت
ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده مورى عن الحصله وتحصيله نوع من
الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل
فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى في
ذاتها امرا بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع اعم
من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله بالفعل سيما الجزء
المادي فان الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة كما في ان الكلي الطبيعي كالانسان
المطلق مثلا موجود في الخارج من ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا فان معنى
ذلك اعم من ان يكون متشخصا بذاته ومن حيث ذاته ومن حيث ما يقوم ذاته فكذلك
ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزءا محصورا بالشيء لامتنع
كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود مستقل ذلك البعض غير مستقل و
لا تام الوجود وذلك كما في مادة فانها بالقوة ذلك الشيء بخلاف الصورة فانها
بالفعل ذلك الشيء وما بينهما ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن
الصور لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك ... بيان الملازمة
انها لو وجدت قائمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شيء
آخر فيكون ذلك الوجود لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة
فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصور
واما صورة تقوم الهيولى البسيط اي الجسمية لان الهيولى ما لا يتجسم او لا جسما مطلق
لم يتنوع بالانواع الجسمانية وانواع انواعها جاز ان يكون المنظور اليه فاني
الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا ترتيبا ... بحسب التقوم الاستعدادي واما بالنظر
في الترتيب الذاتي بين الموجودات في نفسه فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا

فهو ادوم وجودا مما هو اضعف تحصلا والنقص الجوهر ان الصور النوعية التي هي
مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا هي اقدم في الوجود من الصور التي هي مبادي
الفصول البعيدة كالحساس والنامي وقابل الابعاد على ترتيب في ما وجد و
المتاخر عن الجميع هي المادة الاولى التي بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر بما هو جوهر
انتهى وفيه نظر لان البرهان الذي سنح له ليس شيئا سوى ما ذكره الشيخ اصلا لان
المقدمة القائلة بان ما هو في القوة والاستعداد لا يجوز وجوده مقوما لما يحصله
ويجعله نوعا من الانواع ليس وجهها سوى ان ما هو موجود مستقل امر محصل بالفعل
فقط فالقوة لو كانت مستقلة فيها فعلية والمفروض انها قوة محضة وهو بعينه
ما ذكره الشيخ ثم قد عرفت ان كون الهيولى جزءا الموجود بالفعل وكذا كونها قوة
مادية لا يؤثر في نفي وجودها بالفعل مع استغنائها عن الصورة في الوجود وكونها
محلا لها على ما هو الظاهر من كلامهم انما يؤثر لو كان يؤثر اتحادهما في الوجود وما
ذكره من الهيولى بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر فيه ما لا يكاد يصح لان الهيولى نوع
من انواع الجوهر كسائر انواعه ومركب من الجوهر وفصله الذي هو القابل المستعد
على ما ذكره الشيخ فكيف يمكن ان يترتب انه بازاء الجنس الاقصى الا ان يكون مراده
التشبيه في عمومه وابهامه فافهم   فيكون قد صادف المقدار المخصص للجزء
اي يكون الاختصاص بالجزء متقدما على مصادفة المقدار   قد صادف المقدار
حيث انضاف اليه بهذا او جعلها في النسخ الذي رأينا ولا يوجد له محصل والصواب
اسقاطه من البين لتمام الكلام بدونه وكونهم مدخلية في المرام اصلا ولعله كان
الواو بدل الفاء وحيث لم يظهر له محصل جعل الواو للحال كما لا يخفى   ولا يجوز
ان يكون التخصص قد حصل له وهو في [illegible] فيه نظر اذ يجوز ان يكون الهيولى العالم
الجسماني مجردا ثم قارنتها الصور وحصل كل في حيزه الذي هو فيه كما هو في اصل

الحدوث عندهم والحاصل انا لا نجد فرقا بين ان يكون العالم الجسماني قديما ويكون هيولى
كل من اجزائها المنفصلة مختصة بحيز حال مصادفة المقدار لا قبلها كما هو زعمهم
وبين ان يكون حادثا ويكون هيولى اجزائه مختصة بحيز حال المصادفة من غير حاجة
الى اختصاص سابق والتفرقة تحكم ولو قيل ان حدوث الاجسام عندهم على الابتداع
اذ لا ابتداء الحدوث من حركة سابقة ولا حركة عندهم قبل الاجسام مطلقا نقول
على تقدير التسليم يجوز ان يحدث فوق الفلك الاول جسم او اجسام كان هيولاها
مجردة ثم قارنتها الصورة الجسمية والنوعية وحصلت فوق الفلك الاول كما
يمكن ابتداء ان يوجد اجسام فوق الفلك الاول وما يكون الا بحسب مشيته [illegible]
وتلك المناسبة وضع ما العلل المنع محالا   ولكن ان كان قبوله المقدار في
اذ الوجه السابق جار فيه ايضا بعينه كما لا يخفى   على ان كل ما من شانه ان كان بسيط
له فيه منع اذ المسلم ان كل ما يثبت فهو حيز انبساط متميز وذو وضع وجهة
واما بنا على الانبساط فلا   وكيف يكون ذات لا جزء لها في القوة
ولا بالفعل يقبل الكم الهيولى المفروض تجردها ذات جزء بالقوة وكانه اراد بذات
الجزء ماله اجزاء في حد ذاته ان ما ليس له اجزاء بالفعل اي منفصلة ولا بالقوة اي متصلة
لا يقبل الكم او اراد بذات الجزء بالفعل ذات الحيز حقيقة اي الموصوف بالتحيز
حقيقة وبذات الجزء بالقوة الموصوف به بالقوة كما هو شان الهيولى عندهم
وفي بعض النسخ لا جزء لها في القوة ولا بالفعل وعلى هذا لا خفاء في التوجيه
والتعبير فانها لا تخلو الا ان يكون في حاصله ان وجود الهيولى ان كان وجودا قبل
اي مجرد القابلية فلا تخلو اما ان مقبولا او مجرد القبول لا يمكن ان يكون موجودا
مستقلا بل لا بد له من فعلية وان كان وجودها الخاص اي حقيقتها على ما هو المصطلح
في الوجود الخاص امر متقدم اي امر فعلي متميز او غير ذلك [illegible] فقبول الكم

والتجزي فلانه اما ان يبطل حقيقتها الخاصة بعد عروض هذا المعنى اولا والاول في
بالقه وكيف يمكن ان يبطل حقيقته بورود عارض عليه والعارض في بعر في لاان
شي وكذا الثاني لان حقيقتها يتبدل في لاستحالة الانقلاب فاتضح عن والثاني واما
لان لا يبطل ولا ينقلب لكن كان وجودها الخاص امرا لا يتقوم بالفعلية وعدم التجزي
بل امرا قابلا فقط لكن عرضه اولا صورة صار بها بالفعل امرا ممتدا متحيزا ولا متجز
بل من قبيل المجردات ثم يزال عنها هذه الصورة وحصل لها الصورة الجسمية فصار
متحيزا وذا اجزاء ووضع فنقل الكلام في الامر المشترك الذي هو المادة
الاولى حقيقة ونتكلم فيه ما فرض ونتم الكلام الدليل وانت خبير بان هذه المقدمات
لما هنا حال لا مدخل له في الاستدلال بل يكفي ان ينفرض اولا ما فرض في آخر الدليل ولا حاجة
الى ما تقدم وهو ظ وايضا يرد عليه ان في الشق الاول لا يلزم مطلوبه اذ غاية ما
يلزم منه عدم جواز التعري عن مطلق الصورة لا عن الصورة الجسمية الذي هو مطلوبه
الشيخ ويمكن على بعد ان يجعل الكلام من قوله وايضا فانها لا يخ الى قوله فلنفرض الآن
دليلا آخر على امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصورة لا عن خصوص الجسمية ويكون قوله
فلنفرض الآن دليلا على امتناع تجردها عن خصوص الجسمية وح لا يرد عليه شيء من الايرادين
لكن بعيد جدا وايضا ح لا تفاوت يعتد به بين هذا الدليل والدليل الذي ذكره اول الفصل
سوى اشتماله على زيادات لا حاجة اليها وقد قيل في هذا المقام هذا سبيل آخر لامتناع
تجرد الهيولى عن الجسمية وهو لان وجودها لا يخ اما وجود تحصيلي او لا يكون وجود
قابل والثاني في ح كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل
الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فيتعين الاول فيكون الهيولى لازمة
القبول شيئا لان لوازم الماهية لا تنفك عنها فلا يمكن تجردها عن المقبولات وهذا هو
التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار وذلك لان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون

وجودها وجود
ابدا القبول فلا يمكن تجردها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون
وجود قابل فقط بل امر آخر ما له وفيه نظر لان غاية ما يلزم من برهان القوة والفعل
ان الهيولى يلزمه القبول لا المقبول فلا يلزم امتناع تعريتها عن المقبول ولو حمل الكلام
على ان مراده ان الهيولى مجرد القابل ولا يمكن ان يكون مجرد القبول موجودا بالاستقلال
فمع بعده عن العبارة ينظر فيه جدا فتدبر وما ذكره سابقا من انه ينبغي له برهان على هذا
المطلب اذ ليس في هذا الا ما يشعر له صريحا فافهم وام الجدث مع هذه الى لم
الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الآخر كذلك لعل جزء المادة او كلها لزم ان
يحدث عند المقارنة حال لا يحدث للآخر لا بد لنفيه من دليل نقول وح لان
يتحد جسمان لانهما ان اتحدا لا يخ ان ما ذكره وارد عليهم ايضا فما تقولون فيه مادة
الهيولى ان الجسم اذا انفصل يصير الهيولى اثنين واذا اتصل بعد الانفصال يصير
الحصتان الاثنان من الهيولى واحدا والجواب الجواب وما قيل من ان الاتحاد فيما
لا مقدار له يمتنع اذ معنى الاتحاد فيما له مقدار ان يزول عن الجسمين صورتاهما
المقداريتان ويحدث لمادتيهما صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقدارين بنسبة
الكل الى جزئيه فيتحقق انهما اتحدا واما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك مح
كما بينه الشيخ بقوله ومن البين ان يتحد جسمان الى قوله وكلامنا في نفس المادة لا
في شيء ذي مادة انتهى ففيه نظر اذ لا يلزم فيما نحن فيه الاتحاد بين امرين متحصلين
اذ المفروض ان المادة المشتركة بين الصورة الجسمية والغير الجسمانية حصل لها صورة
جسمانية واحدة وصارت جسما واحدا بالعرض ثم انفصل الجسم وصارت المادة لها
صورتين جسمانيتين بالعرض فيمكن ان يصير الحصتان واحدا بسبب زوال الصورتين
وحدوث صورة واحدة عقلانية كما يمكن صيرورتهما واحدا بسبب زوال الصورتين
وحدوث صورة جسمانية واحدة والتفرقة لا بد لها من دليل فان قلت اذا فرض زوال

زوال احدى الصورتين وبقاء الهيولى مجردة لصيرورتها عقلية فنفرض الكلام في خصوص
هذه الحصة المجردة من الهيولى ونقول ان نسبتها الى اصل الهيولى مع قطع النظر
عن تعددها ولا يمكن ان يتوهم انها جزؤه لعدم تعددها ولا انها عينه لما ذكر ان الشيء
حين انه يلزم ان يكون حكم الشيء وينفصل من شيء ولا ينفصل منه شيء وهو تقريبا باطل
قلت ما تقولون في نسبة حصة من الهيولى المصورة باحدى الصورتين الى اصل الهيولى
المجردة في نفسها عن المقدار والجزء ونحوهما فما هو قولكم فهو قولنا فتدبر
فيجب ان يكون اولى ليس لها صورة جسمانية لها صورة مقدارية ومعرفة فيه ان الجعل
ابطال الاختلاف بالتفاوت في القدر او غير ذلك وهذا لا يبطل الا الشق الاول
والا وما ان يبطل شق الاختلاف ايضا بما ابطل به الاتصاف وبالجملة
كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد الانقسام
لان اراد باستعداد الانقسام الاستعداد القريب كما هو ولازم الجعل الاتصال عقلية
المقدار الذات كما قاله لكن لا نم ان ما يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين
لابد ان يكون في طباع ذاته الاستعداد القريب للانقسام بل يكفيه الاستعداد البعيد
وان اراد مطلق الاستعداد نم انه لابد منه في جواز صيرورة الشيء اثنين لكن لا نم
انه لا يحصل الا بلحوق المقدار الذات الا ان يبقى ان هذا ليس كلاما على حدة بل هو
تتمة كلام السابق حيث عليه ويمكن ان يحمل الكلام على كل من الشقين ويتم ما ذكر بل
الذي ذكره والشارح في تمام الدليل لكنه امر آخر وقد تكلم فيه ولا يلزم منها
ايراد آخر هذا ما عندي في هذا المقام لعد شرح قول الشيخ ان زعم لما ظهر وتحقق
ان الهيولى في ذاتها وبهويتها امر جسماني لا يمكن لمهيتها نحو آخر من الوجود بان يكون
امرا عقليا غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون في ذاته هيولى اذ
كلما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية وجودها وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن

نجز

ان يتصور

ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير متحصل الهوية قابل للكثرة و الوحدة
وذلك العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة اصلا وكل ما يحصل من الهيولى في الذهن
يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى الا انه يصلح ان يصير عنوانا لها ولان يحكم عليها باحكام
الهيولى بحسب الغرض والتقدير كما في العقل بالحقيقة وبهذا الوجه سيتضح الاحكام
التي ذكرت في الاستدلال على ان تجردها عن الجسمية انتهى وفيه نظر اذ غاية ما يلزم
من كلام الشيخ على تقدير تمامه ان الهيولى لابد ان يكون في الخارج مقارنا للمقدار
دائما واما ان يكون للقسمة الفكية اينما كانت سواء كانت في الذهن او في الخارج
فلا يلزم فلا يلزم منه شيء مما ذكر اصلا وهو كذا بل لا يلزم منه ان يكون قابلا للقسمة
الوهمية ايضا اينما كانت بل يجوز ان يكون في الذهن مجردة عن المقدار كما يشعر
كلام الشيخ بعد ذلك ورايته ليت شعري كيف يحكم بان الهيولى لا يمكن تعقلها مع ما ذكر
سابقا من ان حقيقتها الجوهر المستعد وبنى الاستدلالات عليه ولو لم يكن فهمها كنهها
بل وجهها لا شكل اتمام الاستدلالات المذكورة فافهم   ولان هذا الجوهر
لعل يريد بيان صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم و
ذلك ببيان ان الهيولى في ذاتها ليست بكم وان كان وجودها غير منفك عن كمية ما
والدليل على مغايرتها في الوجود عن الكمية والمقدار حتى لها الانقسام والاتصال
والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا الصورة التي بها قوام الهيولى
فهي امر مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة الهيولى في ذاتها الى سائر الاقطار والمقادير
نسبة واحدة فلا يتقرر ذاتها من جهة ذاتها يقبل امتدادا بعينه دون امتداد اطول
منه او اقصر ولا يقبل مقدارا بعينه دون مقدار اكبر او اصغر منه وان كانت الصورة
الجرمية الجوهرية واحدة في الصورتين لما علمت ان الصورة الجوهرية ايضا مما لا فرق
لها متعينا وهميا او حسيا ولا تفاوت بين واحدة منها وواحدة اخرى في العظم

والصغر وغير ذلك كالجسم في انها بل الجسم بالهيولى معها من المقدار فهي ايضا محل الجسم
الاختصاص بقدر دون قدر فنسبته ما هو غير متجزٍ في ذاته كالهيولى او غير متجزٍ بالجزء
منقسما وهميا او حسيا بل فرضيا عقليا فقط كالصورة الجسمية اليها الى مقدار معين
نسبة واحدة والا لكان له مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص
عنه والحال انه غير متجزٍ وغير مختلف النسبة الى كل وجزء فمع كونه في ذاته
يطابق جزءا من المقدار وهو في ذاته مبرء عن التجزي بالقوة القريبة ثم يمكن ان يصير
بذلك ثانيا في العرض فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل فيطابق جزءه جزء المقدار
وكله كل المقدار كسائر الاوصاف التي تكون بالعرض كالتحيز وقبول الاشارة
والشكل والحركة وغير ذلك فظهر مما ذكر انه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم
بالتخلخل انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كون الهيولى مغايرا للكم والمقدار لا يقتضي
ان يكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية الا يرى ان الصورة النوعية مغايرة
للكم مع ان نسبتها الى جميع الاحياز ليست على السوية واما ثانيا فلان ما ذكر من
ان الصورة الجسمية حالا جزء له معينا وهميا او حسيا بل فرضيا عقليا ان اراد
به ان طبيعة الصورة كذلك فهو كذلك لكن لا ينفع فيما هو بصدده وان اراد به الصورة
الشخصية كذلك فلا خفاء في بطلانه وعدم معقوليته بل لا بد ان يتم كما اشرنا اليه
سابقا ان الصورة الشخصية لها في ذاتها اجزاء خاصة لا ان يحصل لها الاجزاء
باعتبار عروض الامتداد وتلك الاجزاء خاصة يلزمها الامتداد قطعا وذلك
لما ذكرنا من ان البداهة تحكم بان الشيء الذي لا يكون له اجزاء في ذاته لا يمكن ان يحصل
له بسبب الغير اجزاء بمنزلة الذبابات فكما لا معنى لان يحصل ذبابات الشيء من غيره
كذلك لا معنى لان يحصل جزء من غيره وهو ظ وقد جاء الفرق هناك بين الصورة
الجسمية وبين الهيولى والاعراض فالصواب في توجيه كلام الشيخ ان يتم مراده بان

الهيولى

الهيولى لما لم يكن لها في ذاتها اجزاء لم يكن متكممة بذاتها كالصورة الجسمية كما ظهر
في ضمنه اثبات الهيولى بالبرهان الاول ان ما يكون كذلك ينعدم بالانفصال والهيولى
لا بد ان لا ينعدم بالانفصال فاذن لا يجب ان يختص ذاتها بقبول قطر وقدر بعينه
بل يمكن بل يجوز العقل ان يكون نسبتها الى جميع الاقطار والاقدار على السوية
فيكون ايضا بهذا المعنى ان يصغر بالتكاثف ويعظم بالتخلخل كما ذكره ودفع في
الاستبعاد في التخلخل والتكاثف وبيان صحة تجويزهما لا امكانهما الواقعي بل
يستدل بعد ذلك على وقوعهما بشهادة الحس وعلى هذا الايراد على الشيخ في
كلامه هذا انه في المقام اشكال قد اشرنا اليه سابقا ايضا وهو ان الصورة الجسمية
كما علمت لا بد ان يكون لها اجزاء معينة في ذاتها ولا معنى لان يحصل لها الاجزاء
بسبب المقدار وح يشكل امر التخلخل والتكاثف مع بقاء الصورة الجسمية
الواحدة بعينها كما اشار اليه الشيخ هنا ايضا حيث قال وان كانت الصورة
الجسمانية واحدة ولعل التفصي عنه على ما قلنا سابقا بان يقال ان بالتخلخل و
التكاثف لا يزيد الاجزاء ولا ينقص عما هو في الواقع من حيث الجزئية انها تتبدل
اوضاعها حيث كانت مندمجة فيصير منتفشا او بالعكس وبذلك يتفاوت
مقدارها وكميتها فتدبر [illegible] وهذا المحسوس اي وجود التخلخل والتكاثف
محسوس يشهد به الحس على ما ذكروه من الامثلة المشهورة التي لا حاجة لنا الى ذكرها
بل يجب ان يكون يعني المقدار عليها اي قبل بعض لا يكفي في تعين المقدار الجسم
وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه من سبب معين لها وذلك
السبب لا بد وان يكون من احد امرين اما ان لا يخلو اما ان يكون امرا
مقارنا لها كالصور والاعراض واما ان يكون امرا خارجا مباينا اما السبب المباين
فلا يخلو اما ان يكون افادته المقدار للمادة المتقدرة بتوسط شيء آخر بان يؤثر

اثرا يتبع ذلك الاثر حصول المقدار او ليفيد استعدادا ما او لا فانه يفيد بواسطته المقدار
او لا يكون الا في ذاته بتوسط شيء آخر فالشق الاول من الترديد الاول هو المط
وكذا الاول من الثاني يرجع لما هو المط وهو ان السبب القريب لحصول المقدار
صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير في الاجسام لاختلاف لاختلاف احوالها
من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو باطل والا لزم ان يكون
المواد والاجسام كلها لكونها متساوية في الاستحقاق لكل متماثلة المقادير والتالي
لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة متفقة واحد والفاعل الخارج
نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية
الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم باطل لان الوجود يكذبه فكذا الملزوم
انتهى وفيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان الصورة الجسمية لما في ذاتها اقتضا
فيجوز ان يقتضي قدرا خاصا ويحصل للهيولى ايضا ذلك القدر بسببها فلا حاجة الى
امر آخر بل نقول ما لزم من كلام الشيخ ان الهيولى يجوز العقل ان يكون نسبتها الى
جميع المقادير على السوية ولم يثبت انها كذلك في الواقع فيجوز ان تقتضي كل
هيولى خاصة قدرا خاصا من دون حاجة الى سبب آخر فان قلت ما ذكرتم ينافي
شهادة الحس بالتخلخل والتكاثف يدل على ان نسبة الصورة الواحدة والهيولى
الواحدة الى المقادير المختلفة واحدة في الواقع لا بمجرد تجويز العقل فلا يمكن اذن
اسناد المقدار الى الصورة النوعية او الهيولى الخاصة قلت لعل الصورة النوعية
او الهيولى الخاصة تقتضيان بالطبع قدرا خاصا ان لم يكن مانع من خارج كالمنسر
الذي يحصل به التخلخل والتكاثف مثلا الا انهم يسندون المقدار الى الصورة
النوعية مع ان في صورة التخلخل والتكاثف قد تبقى الصورة الواحدة النوعية
ايضا بعينها ويمكن دفع الايراد عن الشيخ بان يقال مراده ان الهيولى لا يكفي

ما يعين المقدار بل لا بد من امر غيرها من صورها واحوالها سوا كانت صورة جسمية
اولا كما قاله الفاضل من ان الصورة الجسمية ايضا لا يكفي وفي اندفاع الايراد الاول
نظر واما اندفاع الايراد الثاني فبان يقال ان تشخص الهيولى بالصورة فالهيولى
المشخصة اذا اقتضت مقدارا معينا فللصورة مدخل فيه ايضا وهو المط فان
قلت على ما يمكن دفع الايراد بان الهيولى قابلة محضة ولا يمكن ان تقتضي قدرا خاصا
على ما يفهم من كلام القائل قلت لا اذ معنى اقتضائها القدر انها ليست الا انه لا
يتصور الا هذا القدر وهذا لا ينافي في كونها قابلة محضة اذ ليس فيه فاعلية اصلا
واما ثانيا فلان كون نسبة الفاعل الخارج الى المقادير واحدة على تقدير تسليمه انما
هو على تقدير عدم حصول امر خارج واما على تقدير حصول امر خارج فلا مثلا
كما ان نسبة الفاعل الى جميع الصور على السوية وعند ما يفيض فاصل الجسم وقطعه
بوجه خاص يفيض من الفاعل صورتان على المادة خاصتان فنقول فيما نحن فيه
ايضا انه كما ان بسبب الامر الخارج الذي هو الفصل يفيض من الفاعل صورتان
خاصتان على المادة مع ان نسبته الى جميع الصور من دون حصول استعداد
خاص للمادة لذلك يمكن ان يفيض عنه مقداران خاصان ايضا بدون استعداد و
عرض في المادة ويمكن ان يقال انه ليس فيما قلته ان لا يكون استعداد وحال
للمادة بسببه يفيض الصورتان من الفاعل بل المقدار السابق والصورة السابقة
اللذان لهما انما اعداها لقبول هاتين الصورتين وهذين المقدارين وما ذكره
الشيخ من انه لا بد من صورة او عرض في المادة لتعيين المقدار او غيره وفيما
قلته ان المقدار او الصورة حالها مدخل في تعين المقدار فلا نقض فافهم
ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر الحكم على انا نقول انه لا يجوز ان
يصدر عن ذلك السبب حجم لا ان يصدر عنه حجم متساو في جميع الاجسام

اذ عند مساواة النسبة كل ترجح يصير يكون ترجيحا من غير مرجح ولا ايضا
لكونها مادة لها محصورة بالكمية المحصورة بصفة اسم الفاعل اي المقدار الخاص لا
يجوز ان يكون نفس المادة بذاتها ولا للمادة باعتبار كونها فاعل تعويضها
بالكمية اي نفس المادة مع الفاعل فقط بل لا بد من امر يستحق به المادة لان
يتعين من الفاعل الكمية الخاصة ولا يمكن ان يتعين منه الكمية الخاصة من دون
مرجح والا لزم الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبة الفاعل والقابل الى جميع الاحجام
والاقدار ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا اي ذلك الامر الذي به يتعين من
الفاعل الاقدار المختلفة على المادة يجوز ان يكون امرا مختلفا بالنوع مطلقا كالحرارة
والبرودة فان الحرارة تقتضي المقدار الاعظم والبرودة المقدار الاصغر والحرارة
والبرودة مختلفتان بالنوع اساسا مطلقا لانهما ليسا تحت جنس الكيف تحت نوع
واحد ويجوز ان يختلف بالاشد والاضعف كمراتب الحرارات والبرودات
فان كل مرتبة منها تقتضي مقدارا خاصا وتلك المراتب وان كانت امورا مختلفة
بالنوع عند التحقيق لكن بحسب الظاهر تعد نوعا واحدا فجميع مراتب الحرارات تعد
من نوع الحرارة وجميع مراتب البرودات تعد من نوع البرودة ولما كان الاشد
والاضعف [illegible] الاختلاف في النوع [illegible] والتي لغة التردد بينهما
بين الاختلاف في النوع وبين الاشد والاضعف اما [illegible] من ملاحظة الواقع
والظ واما باعتبار ان الاختلاف في النوع مطلق وهذا النوع خاص منه واما باعتبار
انه لا يرى ان التفاوت بالاشد والاضعف تفاوت بالفصول بل بالمشخصات
واما انه يرى راي الاشراقيين من ان التفاوت بالشدة والضعف [illegible] الماهية
لا بامر آخر فافهم وهذا ايضا مسئلة الطبيعيات اي تعين المادة بالمعينة
للمقادير المختلفة وجواز تعاقبها عليها مبدأ من مبادي الطبيعيات حيث يبنى عليه

بالشدة والضعف

لز

كثير من مقاصد الطبيعي كحركات النمو والذبول وحدوث البخارات والسحب والرياح
والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كذا قيل وايضا فان
كل جسم يختص لا محالة بحيز [illegible] يريد اثبات الصور النوعية وحاصله ان كل جسم مختص بحيز
يطلبه عند الخروج منه ويسكن فيه عند الوصول اليه وذلك ليس للجسمية ولا للهيولى
لما ذكرنا ولا يخفى ان الدليل الاول يمكن توجيهه بوجوه احدها ان يكون بيان
اختصاص كل جسم بحيزه [illegible] وعلى المثل هذه حركات هذه العناصر وعلى هذا ليس
تمام [illegible] هذا المطلب في الافلاك وثانيها ان يكون بناؤه على النحو المشهور
من ان كل جسم اذا خلي وطبعه يكون في مكان مخصوص وهذا الوجه عام وثالثها ان يكون
حاصل الدليل ان كل جسم في حيز لا محالة وكونه فيه لا بد له من سبب وهذا ايضا عام لكنه
وهن جدا كما لا يخفى ثم هنا شيئان احدهما اثبات امر في الجسم سوى الهيولى و
الصورة الجسمية والآخر كون ذلك الامر صورة اي جوهرا لا عرضا اما الامر الاول فمن
الدليل الاول يمكن تارة في ان كون ذلك الاقتضاء والطلب من امر خارج بالجملة الدليل
على النحو المشهور من انه لو فرض الجسم خلي بطبعه بحيث لا يؤثر فيه امر من خارج والكلام
[illegible] عليه مشهور في الكتب لا حاجة لنا الى ذكره وتارة بان المفارق نسبته الى جميع الاجسام
سواء وهو كما ترى وتارة بانا نعلم بديهة ان هذا المطلب والحركة من ذات الجسم لا من خارج
وهو قريب وفي الدليل الثاني ايضا تمسك بالوجهين الاخيرين وقد عرفت حال كل
منها واما الامر الثاني فتارة تمسك فيه بانا نعلم بديهة ان الامر الذي في الجسم [illegible]
الآثار المحسوسة منه امر داخل في حقيقة الجسم التي لها وحدة حقيقية ونعلم ايضا
بديهة ان الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقية لا تأتلف من الجوهر والعرض فيكون
ذلك الامر جوهرا وكل من المقدمتين محل الكلام وتارة بان اختصاص الاجسام بالاعراض
لا بد له من سبب ولا يكون من الهيولى والصورة لاشتراكهما ولا من الخارج لتساوي نسبته

لصدوره

بالصورة

فيكون لامر داخل واورد عليه بان طبيعة شئ ونسبة الى الخارج و بان بالنقض
النوعية اذ نقول ان اختصاص الاجسام بالصور النوعية لابد له من سبب لئلا آخر الدليل فيلزم
ان يكون للصور النوعية صور اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد يدفع هذا النقض بان
الصور سبب لتخصيص الاجسام فلا يعقل سؤال انه لم اختص هذا الجسم بهذه الصورة
بخلاف الاعراض وقد يقال في اثبات ان هذا الامر صورة لا عرض لان الآثار المختلفة
لابد لها من مخصصات مختلفة فان كانت ذاتيات للاجسام ومبادي لفصولها فيكون
جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى
مخصصات غيرها فننقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور
او ينتهي الى مخصصات هي ذاتيات منوعة للجسم الطبيعي انواعا والاولان ممتنعان
فتعين الثالث وهو المطلوب انتهى وفيه نظر لجواز ان يكون الشئ بطريق التعاقب
بان يكون كل عرض سابق معدا للاحق كما هو مذهبهم ثم قال هذا القائل في طريق
آخر لاثبات هذه الصور وهي من جهة تقومها للطبيعة الجسمية وجودا فانها
وان كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى المحصلات ومقومات
اخرى اذ قد ثبت ان يكون الجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية امرا فيها بالفعل
لا يجوز شيئا من الانواع التي تحت الجسم المطلق فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا
بوجه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه فيجب ان يتقوم ويتعين
بالفعل بشئ يجري مجرى الفصول وما يتقوم بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه
موجودا وان لم يكن داخلا في قوام ماهيته ومعناه وهو جوهر فذلك المقوم جوهر
وهو المسمى بالصورة والطبيعة انتهى وفيه نظر لان ما ذكر من ان الجسم المركب من
الهيولى والصورة يمتنع ان يكون امرا فيها بالفعل ان اراد انه لا يجوز ان يكون طبيعة
محصلة في الخارج فهو مع كونه ممنوعا خلاف ما صرح به الشيخ سابقا من ان الصورة

طبيعة

طبيعة محصلة فاية واعترف به هذا القائل ايضا ثم وههنا ايضا وان اراد ان وجوده في الخارج
موقوف على الصورة النوعية وان للصورة النوعية مدخلا في وجوده فهو اول البحث
ومحل النزاع فكيف يسلم ذلك من يقول ان الصور النوعية اعراض وهو كلام ثم قوله
يجب ان يكون داخلا في قوام موجود لا يعلم له معنى الا ان يحمل على مجرد انه لابد ان
يكون له مدخل في وجوده ثم قال هذا القائل كلمة عرشية ان الذي هدانا الله اليه بنور
واضح على فلنتلها تفصيلا هو ان الصور النوعية ليست بجواهر ولا باعراض بل
هي وجودات خاصة للماهيات النوعية والوجود ليس بجوهر في ذاته ولا عرض
بل الاتحاد بالماهية لو حقق باحدهما وذلك لما اشير اليه من ان فصول الجواهر متحدة مع الصور
والجنس ليس بجنس للفصل المقسم ولكنه متحد معه في الوجود الا ان للفصل الذي يتوقف
عليها الجنس المقوم والمقسم فيتحدان معنى احدهما لازم اعم للآخر والآخر عارض
اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من
استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف والفصل اقوى تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة
الفصل بعينها الصورة الخارجية فوجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة
الجوهر بالذات ولا ايضا تحت شئ من المقولات الباقية الوضعية ومن ذلك علم
انها غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر
لا بان يكون الجوهر جنسا له اذ لا ماهية للوجود وبذاته حتى يكون له جنس لكنه متحد مع
الماهية في الخارج فوجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا
انتهى وانت خبير بان هذا الوجود الذي ذكره لما انه وجود للفصل لابد ان يكون وجودا
للجنس ايضا فيكون حقيقة المركب وجودا بسيطا ينتزع منه امور متعددة من الجنس
والفصل فيلزم ان لا يتحقق التركيب الخارجي راسا وهو خلاف الفرض فافهم
فاذن المادة اذا جردت في الوهم عن فصلها ما لا يجب معه في الوجود بعينه المادة

اذا جردت في الوهم فقد فعل بها فعل وهو التجريد لا يثبت المادة مع ذلك المعروض في
الوجود الخارج وان حصل لمن تجرد المادة عن الصورة في الخارج لكن يكون في
الوهم هذا هو المطلع من سياق العبارة وقد يمكن في تفسيره ان فرض المادة مطلقا اذا
جردها الوهم عن الصورة وميّزها في الذهن بحيث لا يقبل الاشارة والقسمة والتحيّز
فكانه قد جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون في موطن الوجود الخارجي
وقد اشار في تلك الفصول المعقودة في احكام الهيولى المجردة عن الصورة الى اعتبارات خفيفات
يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير انتهى وهذا مع بعده عن العبارة قد ذكرنا
عليه سابقا والحق ان كلامه في الحال بين المادة والصورة ما يعين ان الكلام
في العلاقة التي بين المادة والصورة من حيث الوجود اذ بيّن ان كلا منهما لا يمكن
ان يوجد بدون الآخر وههنا نريد ان نحقق ان هذه العلاقة التي بينهما من حيث الوجود
خارجية وقد قيل في توجيه هذه العبارة ان كلا منهما في الحال بين المادة والصورة
المتلازمتين الموجودتين معا واضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس الى الصورة
الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي ليست موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا
الصورة صورة لمادة هي بالقوة واذا تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى
هذه الصورة فيصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى مبهمة الوجود كلما تحصلت
بصورة تجدد لها نحو آخر من الوجود يصح به مستعدة لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق
بينهما تعلق المتضايفين بل علاقة التلازم الوجودي على نحو من التضايف انتهى
لا يخفى ان قول الشيخ ولئن كان يجوز ذلك بأي عن هذا الحمل والتحقيق ان الاستعداد المأخوذ
في الهيولى الذي خرج من البرهان ليس الا مجرد القبول لا الاستعداد بالمعنى المصطلح
الذي لا يجامع الفعل وهو ظ فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لما لا يجوز
ان يقوم حديث الرفع في البين وهذا التطويل الذي تجشمه الشيخ مستدرك في البيان

فنقول لا يمكن ان يكون من حيث ان الهيولى استعداد للصورة لان الاستعداد من حيث هو استعداد لا يوجب وجود ما يستعد له لا بد من امر آخر وهو ظ ولئن كان الاستعداد للشيء يجوز وجوده لكن الكلام في وجوب وجوده ولزومه وانه من اي جهة هو ح

وليس ايضا حاله مدخل في توضيح المقصد وتبيينه بل لا فائدة فيه الا تكثير السواد وتسويد
البياض وكان حق البرهان ان يقول وكل شيئين ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا
له ثم بينهما هذه العلاقة فاما ان يكونا معلولين لثالث اولا ولا يجوز هنا الثاني فيه
ان لا يكونا معلولين لثالث لان مثل الهيولى والصورة لا يكون واجب الوجود فيكون
ممكن الوجود ولا يجوز ان يصير شيء منهما واجبا بالآخر اذ هو خلاف المفروض فيجب
ان يصير هو وصاحبه في آخر الامر اذا ارتقيا في العلل الى ثالث فتبيّن ان يكونا معلولين
لثالث فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما في الاول واما كان ان وقع هنا
وانت خبير بان بهذا القدر يتم البيان ولا مدخل للزوائد التي اوردها الشيخ اصلا
لا في التتميم ولا في التوضيح فيجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه
فيه نظر اذ جميع الممكنات لا يلزم ان ينتهي الى علة واحدة موجبة كيف ولو كان
كذلك للزم من عدم كل ممكن معاذ الله تعالى عدم الواجب فالصواب ان لا يتعرض
لهذه المقدمة بل يقال ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخر لا بد ان يكونا معلولي
علة في ثالث رابطة بينهما وهذا الربط اما بان يقوم كلا منهما بالآخر او احدهما بالآخر و
الاول فيح فبقي الثاني فنقول بالاخرة في الشق الاول ~~في الدليل الذي قلنا~~ من علية احدهما
للآخر هذا وفي هذا المقام ابحاث كثيرة اوردناها في تعليقات الاشارات من اراد الاطلاع
عليها فليرجع اليها ويكون الحق هو القسم الذي قلت ليس اذا كان بعينه اقرب
فيرجع في القسم الاول في الدليل الذي قلنا ان احدهما علة والآخر معلول لكان القسم
الاخير الذي بان في بعد ذلك انه يرجع في هذا القسم مقال ان تقدير ثبت ان احدهما علة
للآخر في بعض ان ننظر في انه اتجاها وقيل في توجيه هذا المقام ان الاشارة في هذا القسم
الذي ذكر الشيخ انه يرجع في القسم الاول وهذا هو موضع الحق في وجه واحد من
الوجه الذي يحتمله في اول النظر اذ الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط

لا يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة وأما الشق الباقي وهو أن كان
رفع المرفوع منهما يوجب رفع أمر ثالث يوجب رفعه رفع الآخر وذلك يستلزم
أن يكون وجود أحدهما علة علة الآخر والآخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة
علة كما أن معلول المعلول معلول فرجع الأمر هنا إلى أن يكون أحدهما علة والآخر
معلولا وهذا الشق وهو كون أحدهما علة مطلقة للآخر والآخر معلولا على الإطلاق
بط لكن الشيخ لم يلتفت إلى إبطاله لأنه مما يستظهر بطلانه في خلال ما يذكره وشرع
في تعيين ما هو صالح للعلية منها سواء كانت علية مستقلة أم غير مستقلة انتهى وأنت
خبير بأن حمل الكلام في كلام الشيخ على ما يفهم منه هذا القائل بعيد جدا بل الظاهر هو ما ذكرنا مع
أن ما ادعاه من أن الحق أن العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط أن يكون التلازم
بينهما تلازم معلولي علة واحدة أمر لا دليل عليه إذ لم يثبت من كلام الشيخ في هذا الموضع
وغيره ولا من كلام غيره أن الهيولى والصورة لابد أن يكونا معلولي علة واحدة بل
الشيخ يصرح بعيد هذا بأن علة الصورة يجوز أن يكون غير علة الهيولى التي شاركها
الصورة إلا أن يكون المراد معلوليتهما لثالث باعتبار أنهما لابد أن ينتهيا بالآخرة
إلى واجب الوجود لكنه بعيد في المقام ولأن كان الشيخ هذا الانتهاء هنا من قبيل الاشتراك
في العلة ثم ما ذكره من أن هذا الشق وإن كان باطلا لكن لم يلتفت الشيخ إلى إبطاله
فأمر غريب وليت شعري من أين فهم أن هذا الشق هو كون أحدهما علة مطلقة للآخر
إذ ليس فيه إلا مطلق العلية لا العلية المطلقة فتدبر لأن الماهية قوة قابل
والاستعداد الخ قد عرفت أن ليس المراد بالاستعداد هنا سوى القبول وهو لا ينافي
العقول وم الدوام وح لزم علية المادة بالنسبة إلى الصور التي لا يفارقها بهذا الوجه مشكل
ولا أن يحمل الكلام على أن المستعد بما هو مستعد لا يكون سببا للوجود وما هو مستعد
لم يزل لو كان سببا له لكان فيه وراء الاستعداد وكان قوله ولو كان سببا

وجها آخر لأن لا يكون من تتمة سابقة لكن يرد الإيراد على هذا الوجه الآخر وسيأتي الاحتمال
عشه فإن العقل البسيط يقتضي عن تجويز تمام البحث يوجب وجود العشرين جميعا
الثلاث في هذا الشق أن لا تكون العلة علة لما هو مقارن ولما هو مباين ولأن التعيين
هاهنا ويحتمل أن يكون الشق أن لا تكون العلة متقدمة بالذات والزمان وكونها مع رشه
ومباينة جميعا ويكون العشرين قسمي الترديدين كليهما ومثال العشرين في الترديد
الأول ظ وفي الثاني مثل الموضوع للعرض والباري تعالى للعالم وقد عبر وإنما ذكر
الشيخ هذين التقسيمين لأن كثيرا من الأوهام العامية ذهبت إلى أن الوجود زائد
على ماهية الواجب تعالى والماهية علة للوجود قياسا على لوازم الماهيات فجوزوا
أن الماهية لا بشرط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوز وإذ ذلك في غير وجودها بل
اشترطوا الوجود للعلة قبل الإيجاد إذا كانت علة لغيرها وأيضا منهم من زعم
أن السبب للشيء هو الذي يكون متقدما عليه بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة
له وهذا مذهب أكثر المتكلمين فإنهم زعموا أن مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي سبق
زمان عليه لم يكن فاعلا ثم يسنح له قصد وإرادة حين عنهما صدر عنه المعلول حتى أنهم
يتحاشون عن كون النار علة للحرارة والماء فاعلة للبرودة لأنهما لا ينفكان عنهما
وكذا ربما يتوهم أن سبب الشيء لابد أن يباينه في الوجود دون أن يقارنه فلا يكون
مثل الأربعة للزوجية أو المثلث للخطوط فاعلا أو سببا لها بل موصوفا بها
فقط فالغرض من هذا التقسيم والذي قبله أن يظهر ويتبين أن استحالة كون
المادة علة للصورة ليست من جهة أنه لو كانت علة لها لزم أن كانت تكون
سابقة عليها في الوجود أو لزم أن يكون علة الشيء مقارنة لمعلوله فإن شيئا
من هذه الأمور الأربعة المذكورة في الترديدين لا ينافي السببية إذ جميع
هذه الأقسام مما هو واقع في باب الأسباب للأشياء بل الذي أحال كون المادة

سببا للصورة هو انه ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان
والسبب للشيء لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشيء بضرب من التقدم
ذاتيا كان او زمانيا انتهى فيكون المادة في الحقيقة لها قبول الصورة
واما خاصية كل صورة فانما يكون عن تلك العلل وانما يحصل كل صورة ما لها بها
الاستدلال من العجائب اذ ظاهر كل احد انه اذا كان شيء مع امر سببا لخصوص
فرد من طبيعة ومع امر آخر لخصوص فرد آخر منها وهكذا فلا يلزم ان يجوز ذلك
لا يكون لذلك الشيء مدخل في تلك الخصوصيات اصلا الا ترى ان الشيء بعينه ذلك القول
ان الاضاءة يحصل من سبب خفي ومن كيفية لا بعينها ثم تلك الكيفية بعينها الشعاع
على خاصية غير الخاصية التي يعقبها كيفية اخرى فلو كان ما ذكره الشيخ ههنا حقا للزم
ان لا يكون السبب المضيء دخل في الاضاءة وبالجملة فساد هذا اظهر من ان يخفى
ثم قيل في هذا المقام في توجيه هذا الوجه واما الوجه الثالث فمبناه يستدعي
تمهيد مقدمة وهي ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما
علاها وماخوذة بنفسها وبالاعتبار الذي هو بحسبه جزء الاجسام الطبيعية
نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة مهيتها الاصلية من غير شرط
التجرد واللاتجرد والاطلاق والتعين وبحسب وجودها في الاعيان طبيعة
جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة
وبالجملة لا يمكن ان يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون اما فلكا
او نارا او هواء او ماء او ارضا مختلفا اي جسما هو بعينه جعله فلكا او
عنصرا او انسانا او غير ذلك بل جعل الجسمية ووجودها تابعان لجعل كل من
المحصصات الصورية التي بها تصير انواعا بحسب احد الاعتبارين وما ذكر انه
او لا باعتبار آخر اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة

لزم ان لا يكون الصور الجسمانية محصلة للانواع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا
لما علمت ان المادة شيء بالقوة والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا خلاف
فيه اصلا وما قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالف
لهيولى العناصر فالمراد به انها كذلك في الوجود من جهة الصور اللازمة لها المقومة
لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن
الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في انفسها لكانت مركبة
من الهيولى والصورة لاشتراكها في الهيولية فكانت الهيوليات التي لا اختلاف
في ذاتها الا بالصور فاذا كانت كذلك كان ما يوجبه ويستلزم من الصور
غير مختلفة الحقيقة اذ لازم المتفق متفق الى آخر ما قاله وانت خبير بان ما
ذكر في تمهيد المقدمة مما لا محصل له اصلا وقد مر ما اشار اليه ايضا فيما سبق بيانه
ان كون الجسمية الماخوذة بشرط لا نوعا محصلا في الذهن ما فاد اريد به فان
اريد به انه يجوز ان يكون الجسمية بهذا الاعتبار موجودة في الذهن بدون ان
ينضم اليها شيء في الوجود بمعنى كونهما موجودين بوجود واحد وان كان لا
يمكن ان يوجد في الخارج كذلك فهو في سد قطعا اذ كل جنس حاله كذلك لانه
يمكن ان يوجد في الذهن بشرط تجريده عما عداه من المعاني الفصلية وان كان
لا يمكن ان يوجد في الخارج كذلك فح اي معنى لما ذكره الشيخ وتجشم الاستدلال
عليه من ان الجسمية طبيعة نوعية واختلافها بالخارجات دون الفصول وما
ذكر هنا القائل بل التحقيق من انها نوع محصل غير مختلفة الافراد وان اريد به معنى
آخر فليبين اذ لا نفهم معنى معقولا في المقام سوى ما ذكرنا ثم التوجيه الذي ذكره
لكلامهم من ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع في العناصر ايضا مع انهم
يحكم

وجوده

فرقوا بين هيولى الافلاك والعناصر وقالوا ان هيولى الافلاك مخالفة بخلاف
هيولى العناصر الا ان الفرق بينهما باعتبار ان هيولى العناصر عندهم شخص
واحد فلعل هيولى الافلاك ايضا تكون شخصا واحدا عندهم وان كانت انواعا احدا
هذا وبما ذكرنا ظهر ان الاختلاف الذي ادعاه الشيخ في الصورة اختلاف شخصي
وتحقيقه ان استدلاله هذا الان نوع غرض الشيخ ليس الصورة الجسمية بل الصور
النوعية ومراده من الاستدلال بهذا الوجه الثالث الاستدلال على عدم كون
الهيولى علة للصور النوعية لا الجسمية الخ فافهم   قال بل لان ينفذ فيه
الشعاع لا يرد منه وينعكس كما في الصقيل لان ينفذ ويخرج منه كما في الشفاف
ولا يبعد اذا تاملت ان تجد لهذا امثلة اشد موافقة فيما وربما
يمثل هذا المقام بان يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقاة
بالصور المتعاقبة بشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة
منها ويقيم اخرى بدلها انتهى ولا يذهب عليك ان معقب البيان في الهيولى لو كان
علة بمجرد ايجاد الصور المتعاقبة في الهيولى وكانت الصور موجودة و
مبقية للهيولى لما كان هذا موافقا لمذهبهم اذ على هذا يصير المعقب علة بعيدة
والصورة علة مطلقة قريبة وهذا مما لا يجوزونه بل لا بد ان يكون ذلك
المعقب فاعلا في الهيولى بتوسط الصور المتعاقبة اولا مرا اخر غير ذلك
المعقب وعلى هذا فمثال السقف ان كان له اثر قريب في امساك السقف
بتوسط الدعامة حتى كان الدعامة آلة له في الفعل بمنزلة المنشار للنجار
في المثال مطابق لمطلق ما مثل به من حدود مثل هذا شخص مع انضمام اخر
كما واما لخصوص المادة ففي تقدير واحد وهو ان يكون المؤثر في الهيولى موجد
الصور فالمثال مطابق من وجه واما على التقدير الاخر وهو ان يكون موجد

الصور

كل منها على حدة فليس بتام الانطباق وتمام الانطباق عندما يفرض ان شخصا
يمسك سقفا بعلة وثمة دعامات متعاقبة ينصبها شخص آخر   فنقول انا
لا نمنع ان يكون الواحد في هذا الجواب يحتمل وجهين احدهما ان الحاصل ان علة
الواحد بالعدد لا بد ان يكون فيها واحد بالعدد وان كان فيها امر كلي ايضا
حتى لو فرض علة التامة لو كان هو المجموع لكان جائزا وثانيهما ان ما يلزم هو ان
فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد واما ما سواه من الشرائط
ونحوها فلا وفيما نحن فيه الفاعل هو المفارق وهو واحد بالعدد والصورة
بمنزلة الشرط والآلة فلا يضر كونها واحدة بالعموم وكان قول الشيخ ولا يتم
الى آخره ناظر الى الوجه الثاني ولعله اقرب الى الصواب الخ ثم حقق في المقام
بعد توجيه جواب الشيخ واما الوجه الثاني في الجواب الخ لنا فيه بحث
هو ان الهيولى ليست شخصا متعين الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوحدة
والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في انحفاظ
تشخصها مطلق الصورة على اي وجه كانت ثم ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها
ليست عبارة عن المعنى الذهني والمهية بما هي هي من غير انضمام الوجود وانحائه
اذ لا شك في ان سبب الهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها
في اي نحو كان لا بخصوصه فالعقل لا يمنع من سببية فرد ما العام المتحصل بنحو ما في الوجود
لكن هذا الواحد الذي وحدته العددية لا يكون اقوى من الوحدة الجنسية لان
تعين الشخص يحصل بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعا والجنس ايضا يحتاج في
تعينه النوعي الى فصل من الفصول المنوعة التي هي بازائها الصور النوعية لا الى فصل
مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر العددي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى
يستدعي الاستناد الى واحد شخصي البتة بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا فنقرر

اليه فيكون طبيعتها محفوظة الوجود بهذه وبواحد من مشخصاتها المتعاقبة وهذا يوضح
ما ذكرناه انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى ان التشخص
لان تشخص الهيولى ليس بنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بخصوصها
بطبيعتها لا بشخصها اقدم من شخصية الهيولى ومتقدم عليها واما الصورة فتفتقر
في تشخصها الى الهيولى المعينة لتعينها مستفادا من الصورة لا من نفس الصورة اه
ولا يخفى ان ما ذكره مع ما فيه من ارتكاب الاستثناء في المقدمة الكلية العقلية من
ان المؤثر في الواحد بالعدد لابد ان يكون واحدا بالعدد فيه انه كان لم يا فيه
معتقد القوم على وجه اذ ظاهر ان معتقدهم ان الامر القدسي لابد ان يكون مؤثرا
قريبا في الهيولى لا ان يكون الافتقار اليه بمجرد ان يكون موجبا للصور اذ على
هذا يصير الصورة علة قريبة مطلقة وهو بني شيئ عنه فتثبت
فالصور اما صور لا تفارقها المادة الى اخر هذا التقسيم ثانيا لافادة تعيين
ما عسى ان لا يستفاد فيما سبق من كيفية استغناء المادة في الصورة الثابتة
على كل من الاحتمالين اللذين يتصور ان فيها من كون علة الصورة والهيولى واحدة
ومن كون علتيهما متغايرين ومن ذكر وجه آخر لعدم جواز كون الهيولى علة
للصورة لم يذكر فيما سبق فذلك الظاهر فيها ان كون القوام للصورة اولا
ثم للهيولى اظهر في صورة يكون لكل من الهيولى والصورة مؤثر آخر منه في صورة
يكون لهما مؤثر واحد وكان وجه الاظهرية ان في الصورة الثانية يتوهم كونهما
في مرتبة واحدة حيث انهما معلولا علة واحدة واما في الصورة الاولى فليس
فيها توهم اصلا ولا يجوز ان يتوهم ان الصورة الى هذه المرتبة من الكلام
مما لا وقع لها اصلا وما ادري اي وجه لايراده ولا يبعد ان اشار الى في
بعض النسخ ولا شيئين ولابد حينئذ من تقدير مثل ولا لجذ شيئين ونحوه وقد قيل

تقديره

تقديره وقد بينا ان شيئين اثنين وهو جائز ومبين بهذا ان كل صورة
لو جدت في مادة مجسمة الى كان مراده انه تبين بما ذكر من ان المادة لا يجوز ان يكون
علة للصورة ان كل صورة لو جدت في مادة مجسمة فعلتها لو جدت ولا يكن في وجودها
المادة اذ الدليل جار في كل صورة لكن لما كان دأب الشيخ التكرار مع التفنن في
الكلام وابتدأ الوجود الكثير في المطلب فاحسن ان ينتفع بهذا بل بسط الكلام وذكر
اما الحادثة فقط اذ لو كان المادة هي العلة لكانت دائمة الوجود لا حادثة واما
الدائمة فلان نسبة المادة الى جميع الصور على السوية فلو فرض كونها علة للصورة
الى آخره لكان يحتاج الى علة لتخصيص الصورة وهذا انما يصح على تقدير كون جميع الهيوليات
واحدة بالنوع او بالشخص واما على ما هو المشهور من اختلاف هيوليات الافلاك
بالنوع فلا ويمكن ان لا يكون مراده انه لابد من علة لوجود الصورة بل انه لابد من
علة لتخصيص الصور بالمادة لكن لا يخفى كونه مبنيا على ما سبق لا يخلو من خفاء وعلى هذا
وجه الظهور في الصور الحادثة ايضا ظاهر اذ المفارق الموجد للصور لو كان كافيا
في وجود الصور الحادثة لما كانت حادثة على ما هو زعمهم من قدم المفارق فلابد من
امر آخر من الاستعداد ونحوه واما الصور الدائمة ففيها اشكال اذ بعد تسليم كون
نسبة المادة الى جميع الصور على السوية لم لا يجوز ان يكون المفارق علة للصورة
خاصة وكانت تلك الصورة الخاصة تخصص المادة لا ان المادة اختصت تلك الصورة
من قبل الله عن سبب تخصيصها الا ان يكون مراده بعلة التخصيص اعم من ان يكون نفس علة
الصورة او امر آخر مرجح ومخصص من الاستعداد ونحوه والغرض ان الهيولى وحدها
لا تكفي في التخصيص ثم انه لو حمل الكلام على الصور النوعية واختصاصها بالخصوصيات
الصور الجسمية ايضا لما كان يلزم اشكال من حيث انهم يقولون ان تشخص الصورة
بالمادة فكيف يقول الشيخ انه لابد من خصوصية الصورة من علة سوى المادة بهذا

وقد تبين في هذا المقام وما يحكم بان يعلم ان الصورة وان كانت علا صورة علة لوجود
الهيولى على الوجه الذي سبق لكنها مما يفتقر اليها من جهة تعينها الشخصي وما يلزم
تشخصها من التناهي والتشكل في قال وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول ان تشخص
الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة الاشخاص لابد ان يكون بالمادة فتلك
المادة ان كانت متشخصة بذاتها كما يدل عليه كلام بعض المحققين يلزم كونها
امرا متعينا بالفعل وهو مح وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام في كيفية
تشخص مادة تلك المادة فيتسلسل وان كانت متشخصة بالصورة يلزم الدور فيقال ان معنى
تشخص الصورة بالمادة غير معنى تشخص الهيولى بالصورة فان معنى الاول انما تتشخص
بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص او لما يلزم من الاعراض المسماة بالمشخصات لان
حقيقة الهيولى كما مر القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة
فانما يتشخص بالمادة اي يحتاج فيه الى قابل يقبل الصورة الشخصية او ما يلزمها والقابل
لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة بنفسها مما يتعين به
الهيولى كما ان السواد نفسه مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلية
للصورة الشخصية والصورة بنفسها لا بتشخصها علة فاعلية لتشخص الهيولى اي ما
الصورة بشخصها فهي علة لكون الهيولى جوهرا فاما متشخصا بالفعل بغير جوهريته
الناقصة وتشخصها الناقص المستتر فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة انتهى ولا يخفى
ان ما ذكره من معنى تشخص الصورة بالهيولى لا يستقيم اذ على هذا المعنى لا يتوقف
ان الصورة لا تحتاج في الوجود ولا الهيولى الى التشخص لفوات المقابلة ح بين التشخص
وايضا الهيولى كما انها قابلة للصورة الشخصية كذلك قابلة لطبيعة الصورة فلم
يسندوا تشخص الصورة اليها والدور الذي ذكره لا حاجة في دفعه الى هذا بل
ما نقلنا عنه سابقا من ان تشخص الصورة بتشخص الهيولى وتشخص الهيولى بتشخص

بالهيولى

الصورة ما يدفعه وكلام الشيخ به لما فيه من الاستناد فاعلية ما للهيولى وهو بناء
قاعدتهم من انها قابلة محضة ثم ما ذكره من حصول تشخصين للهيولى احدهما باعتبار
نفس الصورة والآخر باعتبار الصورة الشخصية امر لا يظهر له محصل وانما هو
مجرد عبارة وايضا القول بان نفس طبيعة الصورة من حيث الوجود لها دخل
في وجود الهيولى وتشخصها ثم الهيولى المتشخصة يصير سببا لتشخص الصورة على ما
هو ظاهر كلامهم معنى غير معقول اذ ظاهر ان التشخص في مرتبة الوجود ولا معنى لان يصير
شيء بعد الوجود متشخصا بسبب امر خارج والمنازع مكابر فالحق على تقدير صحة
ما ذكروه من ان تكثر اشخاص نوع واحد بالمادة انه يلزم في تكثر الاشخاص المادة
بمعنى انه لا يتكثر اشخاصه ما لا مادة له لا ان المادة سبب للتكثر فالفاعل اذا اوجب
الصورة اوجدها متشخصة لكن لابد من مادة حتى يصير متكثرة والا فيوجد تشخص
واحد فقط وبالجملة حديث التشخص وسببه وكيفيته وتكثره ووحدته امر صعب
جدا وما هو دائر بينهم وسائر على السنتهم ليس مما يسمن ويغني من جوع ثم هذا
القائل اورد ههنا تقريبا اشكالا لا على الكلام وهو ان تقدم الصورة على المادة وتقدمها
على الجسم وتقدم المفارق على الجميع ينافي قولهم ان الجوهر جنس للخمسة اذ عندهم
ان الذاتيات لا تختلف بالتقدم والتاخر وبهذا نفوا ذاتية الوجود وحيث يقع فيه
التقدم والتاخر وقرر الجواب على وفق ما استفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس
ان الاختلاف في نفس المعنى بالتقدم والتاخر ينافي الذاتية كما في الوجود واما
ههنا فليس كذلك اذ ليس الاختلاف في الامور المذكورة في الجوهرية بالتقدم والتاخر
حتى لا يكون الجوهر جنسا بل اختلافها بالتقدم والتاخر في الوجود وغاية ما يلزم منه ان
جوهرا متقدم في الوجود على جوهر آخر ولا محذور فيه انما المحذور اذا كان جوهر اقدم
من حيث الجوهرية من جوهر آخر بمعنى ان جوهرية احد الجواهر صار سببا لجوهرية آخر

وما يخفى فيه لكم ثم قال والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن يحذو حذوه حيث
انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود وجعلوا المجعول والجاعل نفس المهيات ثم
انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتاخر في الذاتيات فيلزمهم التناقض في كون جوهر
علة لجوهر آخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود
لا حقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتيات بالتقدم والتاخر والشدة
والضعف وقالوا ان جوهرا اقدم واشد في الجوهرية من جوهر آخر وجعلوا ابداع
العالم بصورها النوعية كظلال لجواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل
عندنا راجع الى الوجود ومراتبه ودرجاته في الشدة والضعف والعلو والدنو
انتهى ولا يذهب عليك ان التعجب الذي جعله من بعض اجلة المتاخرين ليس في
موضعه اصلا لان معنى كون المجعول والجاعل نفس المهيات على ما صرح به ذلك البعض
من القائلين بالجعل المركب كما يقولون ان اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود
بحيث يكون الاثر هو نفس المعلول وغاية ما يلزم منه ان جوهرا يكون مبدأ اثره
جوهرا آخر وذات جوهر يكون اقدم من ذات جوهر آخر وهذا ليس تشكيكا في الجوهر
بل التشكيك هو ان يكون جوهر اقدم في الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا من ان يعتبر جوهريته
ذو سبب لجوهرية فرد آخر وههنا ليس كذلك بل فرد جوهر صار سببا لفرد جوهر آخر
ولعل ان الذات ما لم يعتبر اثرا لم يكن جوهرا فصارت الجوهرية معلولة في نحو انه
مشترك للنوع وفي الجعل البسيط والمركب نعم انما في جوابه ان جوهرية الجوهر ليست
معلولة حتى يحتاج الى الوجود نعم يلزمها الوجود فان قلت تقدم فرد الجوهر على
فرد آخر ان قيل انه في الوجود فيرجع هذا القول الى الجعل المركب وان كان في
الجوهرية فيلزم التشكيك في الذاتيات كما قاله هذا القائل قلت لا نم انه اذا قيل ان
التقدم في الوجود يرجع هذا القول الى الجعل المركب اذ لا منافاة بين ان يكون

الاثر نفس

الاثر نفس الذات ويكون التقدم في الوجود ولو سلم فنقول اذا لم يكن التقدم في
الوجود لا يلزم ان يكون في الجوهرية بل يجوز ان يكون نفس ذات هذا الجوهر
متقدما لا ان يكون متقدما في الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا والقول بانه لا معنى لتقدم
نفس ذات الجوهر بل لا بد من ارجاعه الى التقدم في الوجود كلام آخر يحتاج الى تدبر
تام ثم سيظهر مذهبهم في الجعل البسيط لا انه يلزم عليهم التشكيك في الذاتيات فان قلت
لعل الاشراقيين ايضا مرادهم بالتقدم والتاخر في الذاتيات هذا المعنى قلت
فنعم الوفاق والحاصل ان التقدم والتاخر الذي انكره ذلك البعض المحقق هو
ما ذكرنا ولا يلزم عليه نظرا الى الذي ذهب اليه من الجعل البسيط فان كان الاشراقيون
ايضا ينكرون هذا المعنى ويثبتون معنى آخر فلا نزاع له معهم في هذا المعنى وان
كانوا يثبتون ذلك فالنزاع بينهم قائم ثم لا يخفى ما في الشرطية التي ذكرها من ان
الرواقيين لما زعموا ان الوجود لا حقيقة له ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتيات
اذ هذا المقدم لا يستلزم التالي الا يرى ان المشائين قالوا بالاول دون الثاني
فافهم قد تمت المقالة الثانية ويتلوه ان شاء الله الكلام في المقالة الثالثة

المقالة الثالثة قيل الغرض من هذه المقالة البحث عن احوال المقولات
التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق ماهية اقسامها
الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الموجود بما هو
موجود فحرى بها ان يذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات الوجودية انتهى
فضرب في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع
في عرضيتها قيل المقصد من هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما
ظنه بعض الناس في المقولتين منها اعني الكم والكيف واعلم ان العرضية
هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهر فانها عبارة عن نحو

جواهر

الماهية المشتركة بين الجوهر والعرض فالجوهر زائدة للماهية والزائدة لا تعلل فكون الشيء جوهرا لا يحتاج في الاثبات انما يحتاج في الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض عرض للماهية بمعنى عارض الماهية لا عارض الوجود وكثير لا يفرق بين ذين المعنيين فيزعم ان مثل الوجود والوحدة ومعنى العرض من العرض خارجية كاقسام الاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية فيه من الوجود والوجود على الماهية خارجا وغيره يتصور بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية ولئن كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود ونسبة الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا توجيه فبعد اثبات كون الشيء داخلا في مطلق الوجود يفتقر الى استيناف بحث في اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكماء انتهى وفيه نظر اذ حاصل العرضية عبارة عن الوجود وهو محل نظر اذ الظاهر ان وجود العرض معنى آخر وعرضيته معنى آخر اذ العرضية هي الحلول في الموضوع وهو لئن كان وجودا فهو وجود رابطي والوجود الرابطي والوجود في نفسه اما نوعان متباينان او الوجود مشترك لفظي بينهما وما اشتهر بينهم من ان وجود العرض في نفسه وجوده في موضوعه مما لا نفهم بعد من ان يكون غير ما نفهم وثانيها القول بان الجوهر هو الماهية المشتركة وفيه ان الجوهر لا يفهم منه الا الموجود في الموضوع وهو ايضا مثل العرض في كونه عرضيا وعلى تقدير هذا البحث بل ينبغي ان يكون ايضا نوعا خاصا من الوجود وبالجملة جعل الجوهر الماهية المشتركة والعرض امرا عرضيا مما لا شاهد له ولا دليل عليه وليت شعري من اين فهموا ان في انواع الجواهر امرا مشتركا

وفي مقولات العرض ليس امر مشترك ولعلهم فهموه بالملكشفة والا فظاهر ان طريق البرهان اليه مسدود وثالثها تقليل عدم احتياج الجوهرية في الاثبات بان الذاتي لا يعلل ولا يخفى ما فيه بل انه يعلل بان الذاتي هي الثبوت وكانه اراد بالذاتي لا يعلل انه لا يعلل ثبوتا واثباتا وهذا المعنى مما لا نعهده منهم انهم من هذا اللفظ فافهم فاما الجسم فاثباته مستغنى عنه لانه محسوس معلوم بالبداهة وقد قيل في شرح هذا الكلام اما الجسم بعد اثبته بالحقيقة فلانه قد ابطل تركبه من الجواهر المتناهية صلبة واذا ابطل ذلك فثبت القابلية اذ الاتصال ذاتي للجسم وهذا فصله الذي هو قابل فرض الابعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال تركب الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة في الاستيناف نظر اذ اثباتها وكيفية تعلق كل منها بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنها جميعا على الوجه المذكور انتهى وفيه اشياء احدها انه لا حاجة اصلا الى ما ذكره اذ ظاهر ان غرض الشيخ ان اثبات الجسم مستغنى عنه لانه امر محسوس كما قررنا ولا يحتاج الى اقامة الدليل عليه وثانيها ان تعليله بثبوت الاتصال عند ابطال تركيب الجسم من الجواهر المتناهية صلبة بان الاتصال ذاتي للجسم وهذا فصله لا يظهر له وجه وثالثها ان قوله الا انه لا يحتاج الى لا يظهر انه استثناء من اي شيء وأما المفارق فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل وهو العقل فقد اثبته بها من حيث مبدئية للصورة ومبدئية للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالعقل بحسب الخصوص بل بالقوة القريبة من الفعل لانه تحقق وجوده الخاص العقلي بعد مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة وهي ان ذلك المبدأ لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة الاول فظاهرة لانها معلولة له وعلة الجسم ومبدؤه لا يمكن ان يكون

جسما او صورة جسمانية لان الكلام في علة لا سبب وجودها فيه او يدور ولان
تاثير الجسمانيات بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد في الجسم و
جزء آخر لا يمكن ان يكون علة لجسم آخر ولا الجزء واما النفس فهي ايضا متعلقة
في فعلها بالجسم فلا تاثير لها فيما لا تعلق في تاثيرها اليه واما العرض فان كان من
عوارض الجسم والجسمانيات فهو متاخر عنهما وان كان عرضا للمفارق فاستلزم
وجود المفارق فيمتنع وجود المفارق على الوجهين وسيجيء اثباته واثبات
كثرته في المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات
من جهة ان في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها
به الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى الكمال ولا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة
الا كاملا عقليا بالفعل والا احتاج الى مخرج آخر يكمله لانه كان عقلا بالقوة
فيلزم الدور او التسلسل انتهى وتلك النسب التي في ابتداء قيل وانما
لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لابهامها ليظهر كونها مقولة الا في نفسها عن الوضع
تمام وبالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها حاقد بيّن عليه ما ذكر ثم قال واعلم ان صاحب
التلويحات ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة المذكورة كلها مندرجة تحت جنس
واحد مستدلا بان النسبة مفهوم واحد وهي داخلة في مفهوم كل من السبعة فيكون
ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة
والحركة وكثيرا ما يستظهر به الشيخ والمتعجب بان لا حجة له برهانا في حصر المقولات
ونحن على ان حجته في كون السبعة مشتركة في امر ذاتي هو مطلق النسبة مردودة
وذلك لان التحقيق ان النسبة بالحقيقة ليست بمعنى مستقل في نفسه مع قطع
النظر عن خصوصية الطرفين وهو لا يخفى على من له فطرة فلو كانت هذه النسب
السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون للاطراف ايضا جنس واحد ولم يكن

الجدة

واما

للتلويحات

واما كون الحركة مقولة اخرى فما استطابه ايضا في الاسفار انتهى ولا يخفى ان ما
مقدوحة بمعنى كون النسبة داخلة في مفهوم هذه السبعة وعلمها كانت عرضية
لها واما القدح الذي ذكره هذا القائل فخفيه ان كون النسبة معنى غير مستقل
مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين لا يستدعي ان يكون للاطراف هذه النسب
السبع جنس واحد لو كان لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي بل لا نسبة في
طرفي هذا الحكم اصلا فافهم   فاما شكوك اصحاب الغواني لجوهرية الكيف فالاولى
بها ان يورد في العلم الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك قبل وانما كان البحث من
احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر في العلم الطبيعي لان اكثرها امور متقررة
في وجودها وحدودها الى المادة الجسمانية وان كان لبعض اقسامها كالقدرة
والارادة والعشق وامثالها حالا يمكن ان يوجد لا في الاجسام ولا في النفوس
المتعلقة بها فاذا البحث عن ذلك البعض لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه
يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن يمكن للعالم الالهي ان يبحث
عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلي بحيث يصير من احوال الموجود المطلق
كما فعلناه لكن قد تكلم عن كثير من احوالها في الطبيعيات على الوجه الذي هو اللائق
بها وعن كثير منها في هذا العلم على وجه يليق به انتهى ولا يخفى ان افتقار اكثر
الكيفيات في الحدود الى المادة الجسمانية مما لا استقامة له ولم يكن الشيخ
ايضا قال به في بعض المواضع والافتقار في الوجود مشترك بينها وبين
الكميات فلا يستقيم اذن وجه احالته ايراد شكوك جوهرية الكيف في
الطبيعيات دون شكوك جوهرية الكم لكن الشيخ لما قال بافتقار حدود بعض
الكيفيات الى المادة الجسمانية فيصح توجيه كلامه بما ذكرنا عليه ويمكن ان
يكون وجه الاحالة المذكورة ان اكثر الكيفيات تتعلق وجوده بالاستعداد

المتعلق بالمادة فيكون موضع البحث في الطبيعيات بخلاف الكم اذ لا يتعلق
وجوده بالاستعداد فلا يكون من الطبيعيات اذ المعتبر فيها ان يكون المنظور
في الابحاث التي فيها القوة والاستعداد وبالجملة ما دعاهم الى جعل البحث
عن الكيفيات من الطبيعي واخراج البحث عن الكم عنه هو وجدان الاحاطة المذكورة
اياها بالمادة وقد تقرر في اشكال آخر وهو ان على هذا ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية
الكم في الرياضيات كما ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية الكيف في الطبيعيات
ولعل كان الملحوظ ان هذا البحث عن نحو الوجود وهو لا يناسب الرياضي بل الالهي
فكذا القول في الكيف ايضا وبالجملة لا يخلو الكلام عن كدر   وكانا فقد تفطن
ذلك كانه لم يفعل ذلك اذ قد تصفحنا قدرا ولم نجده وكانه زاغ عنه البصر
واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن ذهب اليه قيل اما القول بجوهرية
الخطوط والسطوح والنقط ففي غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات
والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافي الا ان الخط والسطح لكل منهما جهة
اخرى يكون بها كما وانما آخر مستقل القوام عنه واما المقدار الجسمي فالقول
بجوهريته لا يخلو عن قوة وما استدل على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع
بقائها الشخص ففيه انه لعل الثابت هو شخص الصورة الطبيعية مع مقدار ما
وجسمية ما فان التحقيق ان ما بازاء الجنس في كل مركب خارجي انما يعتبر فيه على وجه
الابهام فالمقدار الجسماني ان كان جزءا من صورة اخرى يتنوع بها نوعا آخر فتبدله بتبدل
اشكاله يوجب بطلانه لان نوعيته قد تمت بكونه مقدارا ما واما اذا كانت مع
المقدار صورة اخرى بها تتم نوعية الجسم بالمعنى الجنسي والجنس على ما هو جنس معنى
مبهم غير محصل فتبدل ما هو بازائه وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود
المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا تفتقر الا الى مادة ما مطلق

الشخص

الشخص بصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على جسم واحد لا يدل على عرضيته اصلا
لا يخفى ان فهم المعنى من الايراد الذي ذكره في غاية الخفاء والاولى في الايراد ان
يقال بقاء الصورة الجسمية الشخصية مع تبدل المقدار لا يوجب عرضيته الا ترى
انه يتبدل الصور النوعية في الكون والفساد على تحقق الصورة الجسمية مع انها جواهر
عندهم ولعل ما ذكره ايضا يراد به هذا لكن تطبيقه عليه مشكل جدا ويمكن الجواب
عن هذا الايراد الذي اوردنا بان الصور النوعية وان لم يكن لها مدخل في وجود
الصورة الجسمية وتشخصها لكن لها مدخل في تحصيل انواع الجسم ثم قد اعتبر ما
في الجوهر الحال اما تقوم المحل به او تغيره اياه نوعا والمقدار قد ثبت عدم
تقويمه لوجود الصورة بدليل التبدل واما عدم تغييره الجسم نوعا فظاهر اذ ان
الاجسام ذوات المقادير المختلفة ليست انواعا مختلفة ولقائل ان يقول ان
التبدل لا يدل على عدم تقويمه للوجود اذ لعل مقدارا ما له مدخل في تقوم الصورة
الجسمية كما ان صورة ما جسمية لها مدخل في تقوم الهيولى فافهم   فقد قال ان
هذه هي الابعاد المقومة للجوهر الجسماني تتقومها لم تم   اي بما هي وحدة
مستغنية عن ان يكون شيئا من الاشياء ان اريد ان الوحدة لا يجب ان يكون شيئا
من الاشياء فهو تم لكن لا يدل على استغنائها عن الاشياء وهو ظ وان اريد انها
مستغنية عن الاشياء فهو اول البحث   وكل شيء فانما يصير له ان اريد التوقف
تم ولكن ان اريد الاستلزام تم لكن لا يجدي نفعا   فيجب ان يكون اولا ان ليس المقادير
له مدخل وجه التقدم والتأخر في هذه المقادير حد الشك ان ليس من جهة الشك ولترتيبها
وتحديدها وتقسيمها الذي يحاكيه من باب القول الثالث رح اقدم من اثبات نحو
وجودها وكونها من الجواهر او الاعراض وذلك الاشتغال باثبات نحو وجود
الشيء ومعرفته بالبرهان اولى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المتشككين لان

المتقدم في الاول ان يكمل العارف نفسه وفي الثانية غالباً اصلاح حال الغير ومصالح النظام
وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير فيكون اولى بالتقديم انتهى   وذلك بعد الواحد
بالعرض الخ   والواحد بالعرض هو ان يقع فيه لا يخفى ان هذا هو معنى
الاتحاد والهوهو واما تحقيق معنى الوحدة فيه فلا يخلو عن اشكال اذ الواحد في
صورة الاتحاد بالعرض اما ان يكون كل من الطرفين او مجموعهما والاول ظاهر انه لا معنى
لوحدتهما والثاني يشكل الفرق بين وحدته بهذا الاعتبار ووحدة الاعتبارية
التي يعتبر مثلها في المجموعات كالعشرة الواحدة والعسكر الواحد ونحوها و
لعل الفرق ان في الثاني يلاحظ تكثر الاجزاء ويجعل المجموع امراً واحداً وفي الاول
لا يلاحظ تكثر الاجزاء بل يوجد المجموع كانه لا تكثر فيه ولا اجزاء له بل هو امر واحد بسيط
باعتبار ان كلا من اجزائه عين الآخر بالعرض وارجاع معنى الوحدة فيهما الى
وحدة الامر المتفق عما فيه بعيد وقد قيل ان المعنى الواحد بالعرض هو ما
يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي
اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة
محضة ونسبة صرفة كما في نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن وجهة
الى جهة واحدة في النسبة انتهى وهذا الحصر مما لا يصح فكانه من باب الاختصار لظهور
الامر   وذلك اما موضوع ومحمول عرضي قيل وذلك اما موضوع ومحمول عرضي
فيقول الذي هي جهة الوحدة فيها وانه من اي جهة يقول ان زيداً او ابن عبد الله
او زيداً والطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي
هي الوجود بالعرض انتهى فانت خبير بان جهة الوحدة في الوحدة العرضية
لا يلزم ان يكون امراً واحداً كموضوع واحد او محمول واحد للطرفين اذ كما
يجوز ان يكون وحدة امر متعلق بالطرفين جهة لوحدة الطرفين فكذا يجوز

ان يكون

ان يكون معنى آخر متعلق بهما يكون جهة لوحدتهما اذ لا دليل على انحصار الجهة في
الامر الاول وهكذا وقع تقول ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي هو كون
احدهما حالاً في الآخر كيف واذا جاز ان يكون كونهما حالين في محل واحد او
محلين لحال واحد جهة لوحدتهما فلم لا يجوز ان يكون حلول احدهما في الآخر جهة
لها بل هي اولى واقرب كما لا يخفى والقول بان الاولى برجحان الى وحدة
الموضوع والمحمول فلذا يصح ان يكونا جهة الوحدة واما الاخير فلما لم يرجع الى
وحدة شيء فلا يصلح للجهتية فاسد اذ اي دليل على ان جهة الوحدة لا بد
ان يكون وحدة امر فتثبت   لكن الواحد الذي بالذات منه واحد بالجنس
اي الجنس الواحد كالحيوان الذي هو جنس واحد   وهو الواحد بالفصل
اي الواحد النوعي يلزم ان يكون واحداً بالفصل اي يكون له فصل واحد و
لا يخفى ان معنى الواحد بالنوع والواحد بالفصل متغايران والاول هو الانسان
والثاني الناطق فكيف يكونان مترادفين ولا ادري ما فائدة هذا الكلام من
الشيخ واي منظور له فيه   ومنه واحد بالمناسبة اي المناسبة الواحدة
مثل نسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة واحدة لا بمعنى انهما متحدان
في النسبة اذ على هذا يرجع الى الاتحاد بالعرض بل بمعنى ان هذه النسبة الكلية التي
تحقق في هذا وهذا النسبة واحدة كما ان الحيوان جنس واحد ولا يخفى ان
النسبة لا يخرج عن ان يكون اما جنساً او نوعاً او غيرهما من الكليات الخمس لكن
لا يلاحظ في هذا الاعتبار كونها احد هذه الكليات اذ بهذا الاعتبار وحدة
النسبة يرجع الى وحدة الكليات بل انما يلاحظ محض كونها نسبة كما يلاحظ الحيوان
مثلاً واحداً من دون ملاحظة جنسيته ولعل اعتبار هذا الاعتبار في خصوص النسبة
من بين سائر الكليات الطبيعية لشيوع هذا الاعتبار فيها دون غيرها كما ان في

الوحدة بالعرض ايضا لحمل الاتحاد الطرفين فيها قسما خاصا من الاتحاد ومن ما عداه
من الكليات الطبيعية مثلا ما حملوا الاتحاد في الحيوانية والانسانية والنباتية
ونحوها اقساما خاصة للوحدة بالعرض وحملوا الاتحاد في النسبة قسما خاصا
منها وكانه لا منشأ لذلك كله سوى الشيوع الذي ذكرته   ومنه واحد بالموضوع
اي موضوع واحد لاتحاد الشيئين في الموضوع ومما قررنا مراد الشيخ من قوله الواحد
بالجنس والنوع والمناسبة والموضوع الذي عنها قبل في التعجب من الشيخ
جعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع والمناسبة والموضوع من اقسام الواحد
بالذات انتهى والحكم التعجب   والواحد بالنوع لك في قبل لا يخفى
ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما آخر وكذا اعتبار
القرب والبعد في الجنس من اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوجودات قوة
وضعفا فلا الجنس في اعتبار النوع الاضافي وتقسيمه بالقرب والبعد لانه يختل
به المقسم ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة في الكمال والنقص ولا فائدة
بها في احد الاعتبارين لم يكن في الآخر فيكون مرتبة خاصة من الوحدة كوحدة
الجنس القريب قوية اذ ضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها نوعا اضافيا بعيدا او
جنسا قريبا والذي يؤثر هاهنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالاعتبار
مع الواحد المحصل الشخصي سواء كان اسمه جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة للخلاف
في هذا الاعتبار الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية انتهى وانت خبير بان الغرض
في هذه التقسيمات ما لا شاهد عليه فايراده ما لا ورود له   ومعلوم
ان الواحد بالجنس كثير بالنوع في بيان احوال واحكام لانواع الواحد ان الغرض
ذكره وهو ان الواحد بالجنس اي الجنس الواحد يكون له انواع كثيرة البتة بناء
على ما تقرر عندهم من ان الجنس لا بد ان يكون مقولا على كثيرين مختلفين في الواقع

والكل

ولا يكفي القول بحسب الفرض واما الواحد بالنوع فيجوز ان يكون له اشخاص كثيرة ويكون
مقولا على كثيرين في الواقع ويجوز ان لا يكون له بل يكون نوعه منحصرا في فرد بل لا يكون له
فرد اصلا ولم يذكر الشيخ هذا القسم اعتمادا على الظهور وكون النوع كليا مقولا على ما
لم يحصر وافيه القول على كثيرين في الواقع بل اكتفوا فيه بالقول الفرضي ايضا هذا
وقد قيل في هذا المقام قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا
نفس طبيعة الجنس بما هي طبيعة مبهمة غير متحصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات
واحدة بالعرض وحدة جنسية وحدتها هي الجنس وكذا الموصوف بالذات بالوحدة النوعية
ليس الا طبيعة متحصلة نوعية نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهي كثيرة بالذات
واحدة بالعرض وكلام الشيخ هاهنا في الواحد بالذات وهو ما لا يكون امور كثيرة
مشتركة في واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع لان يعد من اقسام
الواحد بالذات فان الاشخاص بما هي اشخاص كثرتها واختلافها في التشخصات وهي
بها ليست اشخاصا ولا اتحاد في التشخصات فالاشخاص بما هي اشخاص وذوات
تشخصات يكون المعنى النوعي خارجا عنها فيكون اتحادها بالموجبات الشخصية اتحادا
عرضيا اي بالعرض وكذا الاتحاد في الانواع في الجنس انتهى ومما قررنا مراد الشيخ من انه
في صدد بيان احكام الواحدات ظهر عدم اتجاه هذا الكلام رأسا اذ ليس مراد
الشيخ ان الانواع والاشخاص الكثيرة من اقسام الواحد بالذات حتى يرد ما اورده
وليت شعري من اين فهم ان الشيخ جعل الانواع والاشخاص من الواحد بالذات
اذ ليس في كلامه ما يوهم ذلك اصلا ثم ان الاشخاص والانواع وعدم اتحادهما بالذات
امر ظاهر لا حاجة لنا ما تجشمه من جعل النوع والجنس خارجا عنهما حتى يكون اتحادهما
اتحادا بالعرض اذ الاتحاد في الامر الداخل ايضا اتحاد بالعرض ولا يلزم ان يكون
الاتحاد بالعرض الاتحاد في الامر الخارج وهو ظاهر بقي ما في جعل النوع والجنس

كما نرم

خارجا عن الاشخاص والانواع اذ لا يظهر له وجه صحة واستقامة اصلا فافهم
فيكون من جهة نوعا اه يفهم من ظاهر هذا الكلام انه فرق بين النوع المتكثر الاشخاص
والنوع المنحصر في الفرد في هذا المعنى اي في كونه نوعا وكليا من جهة وليس بنوع
ولا كليا من جهة ولا يفهم ظاهرا فرق بينهما اذ النوع لو اعتبر من حيث المفهوم
فهو نوع كلي واذا اعتبر من حيث الخصوصية فهو ليس بنوع ولا كلي سواء كان منحصرا
في الفرد ام لا وكان الفرق بينهما بزعم ان المتكثر الاشخاص لابد فيه من انضمام مشخصات
من خارج دون المنحصر في الفرد او تشخصه بنفس ماهيته فيصح ان الثاني باعتبار نوع
وكلي وباعتبار لا بخلاف الاول لكن في كل من هاتين المقدمتين نظر وتامل وبسط
القول فيه في تعليقات الاشارات   وهذا ما في الخطوط فالذي لا زاوية له
في قبل هذا المقدار غير كاف في الاتصال الحقيقي فانه اذا اتصل راس خط براس
خط آخر بحيث لا زاوية بينهما بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لكن
الجميع متصلا واحدا في الحقيقة بل في الاشارة الحسية فقط فينبغي ان يبقى المتصل
في الخطوط ما لا يكون له نقطة في الوسط بالفعل وفي السطوح ما لا يكون بين اجزائه
خط بالفعل وفي الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل انتهى وفيه نظر لان الشيخ
لما قال ان المتصل الحقيقي ما يكون فيه الكثرة بالقوة فقط فبطل ان مثل الخط الذي
ذكر هذا القائل خارج عنه لوجود الكثرة فيه بالفعل قطعا ولا حاجة الى التصريح به
بوجه وانما ذكر الذي لا زاوية له لحصول الاشتباه في ان ذا الزاوية هل هو متصل
حقيقي وليس فيه كثرة بالفعل ام لا فحقق ان المتصل الحقيقي الذي لا كثرة له بالفعل
هو غير ذي الزاوية لان ذا الزاوية فيه كثرة بالفعل لكنه متصل على المتصل الحقيقي
واما الذي ذكره القائل فلا فائدة في التعرض له فافهم   الا ان اطرافها تلتقي
عند مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية كلام الشيخ ههنا وفي مواضع اخرى

يدل على ان مثل الخطين المحيطين بالزاوية الغير المتباينين موجودان بالفعل وانهما يتصلان
عند حد واحد في الواقع مشترك اذ لو كان حد احدهما مغايرا لحد الاخر في الواقع ومتحدا
في الحس لما كان فرق بينهما وبين الخطين المتماسين وح يشكل الامر من حيث انه يلزم قيام
عرض واحد بمحلين وكانه يجوز هذا في مثل هذه الصورة ويزعم ان دليل امتناعه لا
يجري ههنا فتدبر   ويشبه ان يكون الاطراف مماسة الخ قيل في هذا المقام
فان قيل المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة بالفعل من آحاد نوعه الا ان اطرافها تلتقي
عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين بالزاوية بل مجموع الخطين المتلاقيين
على طرف مشترك من غير زاوية وشبيه ما يكون امورا متالفة متماسة اطرافها
متلاصقة يتيسر انفكاك بعضها عن البعض لشدة الالتحام فيكون لها اتحاد في الحركة
لكن الحق ان وحدة حركتها تابعة للالتصاق الواقع بينها وهو عرض في الوحدة
لا ان اتحادها تابع لوحدة حركتها وذلك كالاعضاء الحيوانية انتهى وفيه نظر اما اولا
فلان قوله بل مجموع الخطين المتلاقيين على طرف مشترك من غير زاوية ليس بصحيح
لان هذين الخطين لو كانا متلاصقين بحيث يتحرك كل منهما بحركة الآخر فهما من القسم
الثالث ولئن لم يكونا متلاصقين بل متماسين فقط فيكونان خارجين عن المقسم
اذ المقسم هو الوحدة بالاتصال وهما واحدان بالتماس وقد جعلهما الشيخ
قبل هذا متغايرين حيث قال وقد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس ولو
فرض عدم خروجهما عن المقسم فلا شك ان وحدتهما اضعف من وحدة
القسم الثالث فكيف عدهما من القسم الثاني واما ثانيا فلانه يفهم من ظاهر
كلامه حيث قال اولا من آحاد نوعه وثانيا امورا متالفة انه يعتبر في
القسم الثالث ان لا يكونا من نوع واحد كاعضاء الحيوان التي مثل بها و
ظاهر انه ليس كذلك بل الخطين المتلاصقين وكذلك الجسمين المتلاصقين اللذين يكونان

من نوع واحد كعظم مثلا الكل من القسم الثالث فافهم والوحدة بالجسمية بهذه
بضعف الظاهر اشارة الى القسم الثالث والوحدة بالاتصال اما معتبرة
مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ما زاد هو ما يعني ان الوحدة الاتصالية
قد يعتبر موضوعها المقدار فقط ويقال الواحد بالاتصال ويراد به المقدار المتصل
الواحد وقد يعتبر موضوعها امرا آخر وطبيعة اخرى كالماء والهواء ونحوهما ويقال
الواحد بالاتصال ويراد به الماء المتصل الواحد والهواء المتصل الواحد ونحوهما
ويعرض الواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع لا يعني لا بد ان يكون
الواحد بالاتصال واحدا بالموضوع ايضا اي موضوعا واحدا بمعنى انه لا يكون
اشياء متفقة بالنوع حتى يكون موضوعات متعددة بل لا بد ان يكون المتصل
الواحد امرا واحدا متفقا بالنوع لا ان يكون بعض اجزائه من نوع وبعضها
الآخر من نوع آخر وهذا ما يقولون هو المشهور بينهم ونشكو انه في غنية لما بينا من
من ان المتصل الواحد لا ينقسم الى اجزاء مختلفة بالطبع بل الحق ان كلها متفقة في الطبع
فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع والمراد بالمتصل بالحقيقة
اما مفهوم المتصل الحقيقي فيغير المعنى الذي ما يصدق عليه انه متصل حقيقي يجب ان
يكون جسما بسيطا متفق الطبع او المراد به المقدار لانه المتصل حقيقة والاتصال
غيره بتوسط والمعنى ان المقدار المتصل الواحد يجب ان يكون موضوعه جسما بسيطا
متفق الطبع فيكون موضوع وحدة الاتصال اي حامل الوحدة الاتصالية
لا بد ان يكون له الوحدة بحسب الطبع ايضا اي لا بد ان يكون طبيعة واحدة لا طبايع
مختلفة ومستندهم في ذلك كلام الشفاء على ما صرح به بعضهم اذ لم يجدوا اقاموا
دليلا عليهم وانت خبير بان دعوى البداهة في محل المنع كيف وهذا هم ان الاشد
والاضعف مختلفان بالنوع مع ان في الحركة الكيفية يتحقق فرد واحد متصل من

الكيف

الكيف منقسم الى الشديد والضعيف انما في الذهن فقط او في الخارج ايضا والعقول
والعقول بالسكناء بهذا المعقول من الحكم العقلي الكلي لا تخرج عن سماجة وبالجملة المسئلة محل
تامل وقد تبين في هذا المقام فقد علمت ان الوحدة في كل شيء هي عندنا وجوده و
قد مر ان الاتصال اعني المقدار نوع من الوحدة والمقدار مقدار شيء لا محالة
كالماء والهواء فبالحقيقة المقدار الجسماني هو وحدة الجسم ووجوده والشكل انما
يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذا الحكم
العدد في انه عدد الشيء وانه مؤلف من وحدات هي غير زائدة على وجودات
الاشياء بل على مذهب انها في اعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون مع
الاتصال جهة اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو
وجودها ولا بد ان يكون موضوع الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من مبائنات
متباينة خلاف البعض المدقق حيث تمسك لبيان ان الجسم في العقل وهي ان يكون
له وحدة بالفعل كثرة بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متصلة موجودة
بوجود واحد والمراد مما نقله منه على تسليم حقيقته هو ان ما له وحدة بالفعل يكون
الكثرة التي تقابل تلك الوحدة هي بالقوة فيها اي المؤلف من مختلفة المهية
ليس له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا
المدقق ان الحقيقة الفرسية مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم و
غيرها لكان له وجه كما سيأتي وبالجملة موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف و
لا متالف من حقائق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشيء هو نحو وجوده والاتحاد
في الوجود فوجب الاتحاد في المهية بالفعل كما ان الاختلاف في المهية يستدعي الاختلاف
فيه فاذن كل ما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك المتصل
نفس المقدار او الطبيعة المتقدرة كالماء والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع

او موضوعا واحدا والصورة الواحدة التي يصح ان يقال انها واحدة بالموضوع
اعني المادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا التي في الطبيعة انتهى
وفيه امور احدها جعل الاتصال مقدارا ثم جعله وحدة ثم وجودا وهذا كانه
شيء لم ينطق به احد الى الآن سوى هذا القائل وليت شعري كيف يرضى احد
بان يقول ان مقدار الشيء وجوده وثانيها جعل مراد ذلك البعض المدقق حاصله
ما ذكره وفيه انه غاية اذ ارادة ذلك المعنى مما ذكره لا يتصور الا على سبيل الالغاز
وثالثها ان الاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في الماهية بالفعل وفيه منع اذ الجنس
والفصل مختلفان في الماهية ومتحدان في الوجود عندهم والفرق بين الماهية
المحصلة وغير المحصلة مشكل وبالجملة هذه المقدمة محل كلام ورابعها ان قوله
والصورة الواحدة التي يصح ان يقال انها واحدة بالموضوع اعني المادة كانه
لا مدخل له في هذا المرام كما لا يخفى وخامسها ان قوله وكذا يلزم الواحد بالاتصال
ان يكون واحدا التي في الطبع يدل على ان مقول الشيخ فيكون موضوع وحدة
الاتصال الى مطلب على حدة وغير ما سبقه واشد من ذلك البعض لكن بل هو بعينه ما
سبقه بالعين ولا ادري انه لم جعله مغايرا لما سبقه وحمل هذا على ما حمله
على ما حمل ما سبقه هذا ثم قيل بعد ما نقلنا لكن ههنا شبهة استصعبها [illegible]
وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم
يحلله اليها ولا يمكن تحليل الموجود الى معدومات صرفة كيف ويحكم عليها بمحمولات
موجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل حار وبعضه بارد وبعضه ذراع
او مواز لكذا والحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فاذا اذا كانت اجزاء
المتصل الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل ههنا الا الاتحاد في الوجود
فالاتحاد في الوجود يوجب صحة حمل بعضها على البعض وعلى الكل وحمل الكل

على

على البعض وبان يقال هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه
ثلثه ثم قال بعد نقل جواب من بعض الاجلة وتزييفه والجواب المحصل ان المتصل
الواحد ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من
انحاء القسمة التي معناها ومبدأها حصول الكثرة واحداث الهويتين المنفصلتين
واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود ولا حمل وقد مر ان الواحد بالاتصال
فيه قوة الاستعداد في الانفصال سواء كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج التعدد
من القوة الى الفعل فلا اتحاد وهناك بل وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا
اتحاد ايضا بل هناك اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين انتهى وفيه نظر اما
اولا فلان عدم الاجزاء بوجه قبل القسمة خلاف البداهة وكيف يمكن تحليل الشيء
الى ما ليس موجودا فيه اصلا لا بالفعل ولا بالقوة بل يصير موجودا بعد التحليل
واما ثانيا فلان القول بحدوث الاجزاء بالقسمة الوهمية مما انه مستلزم يوجب
القول بانعدام الكل حين القسمة على ما هو رأيهم في اثبات الهيولى بالانفصال
مع ان هذا القائل اعترف به ايضا حيث قال واعدام الهوية الواحدة وفي القول
القول بانعدام الكل بالقسمة الوهمية امر لا ينبغي ان يقول به جاهل فضلا عن عاقل
وكيف يقول احد بان شخصا في المشرق اذا توهم انقسام جسم في المغرب
انعدم ذلك الجسم في المغرب وحدث جسمان آخران وهل هذا الا سفسطة صريحة و
شناعة فضيحة وبالجملة انا نعلم قطعا بالضرورة ان حال الاجزاء لا يتغير بالقسمة
الوهمية من حيث الوجود الخارجي بمعنى ان وجودها في الخارج ونحوه وكيفيته
قبل القسمة وبعدها بحال واحد ولا يحصل فيه تغير واختلاف اصلا والمنازع
مكابر مقتضى عقله ثم ليطلب الجواب الحق من هذه الشبهة من تعليقاتنا على الشرح
الجديد للتجريد   بل القول ان الواحد بالعدد لم شرع في بيان حال آخر للواحد

وجوده

سوى ما ذكر سابقا ولانه جهة اخرى وقيل ههنا موضع نظر وهو كون العقل
غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء المحمولة مثل كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستلزم
اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا الايراد عليه في
باب النفس اظهر انتهى ولا يخفى ان قول الشيخ بعيد جدا عن هذه الاصناف
من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن كانه قرينة على التوجيه الذي ذكره اذ لا شك
انه حكم على حدة غير ما ظهر مما ذكر الا ان يتكلف التوزيع وكانه بعيد عن المقام
لا يليق الايراد المذكور وارد على هذه العبارة بحيث لا يندفع اذ ليس بمعلوم
ان مراده من هذا البعض الذي لا ينقسم مفهومه غير العقل والنفس وهو الواجب تعالى
او غيره من النقطة والوحدة مثلا بناء على عدم تركبهما ذهنا وكذا الوحدة
الوحدة التي هي مبدأ العدد وقيل فيه ان بعض الوحدات كالوحدة
الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي و
هي وحدة حقيقية فيها قوة الكثرة الاتصالية بل الوسائل الحق
فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي سابقا
منها تقابل التضايف كما هو الحقيقة كما ان بعض الوجود مقابل
لبعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل
الا العدم انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه اين قال الشيخ ان نفس الوحدة
لا ينقسم بل ما يقبل الا ان نفس الوحدة لا يكون طبيعة اخرى الا انها لا
تنقسم وهو ظ واما ثانيا فلان البحث من مفهوم الوحدة مما لا معنى له
وكونها نفس الاتصال على تقدير تسليم لا يجدي ايضا اذ الاتصال لا ينقسم
ايضا انما المنقسم المتصل وكون العدد وحدة لا يخرج عن غرابة
فمن هذه الاصناف من الوحدة ما يعني بعض هذه الاصناف التي ذكرنا

من الوحدة ان الواحد لا ينقسم مفهومه في الذهن الى اليس له الاجزاء الذهنية
ايضا فضلا عن القسمة المادية المكانية او الزمانية والمراد بالقسمة المكانية
المكانية كانه القسمة المقدارية الكائنة في الامور القارة اذ كل جزء
يحصل بالقسمة من هذه الامور يكون في مكان غير مكان صاحبه والقسمة
الزمانية هي تلك القسمة في الامور الغير القارة اذ كل جزء من القسمة
يكون في زمان غير زمان صاحبه ويمكن ان يكون المراد بها القسمة الكائنة
في مكان او زمان وقيل بعد حمل هذه الفقرة من الشيخ عنوانا وهي
اما ان يكون معه معنى آخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة او لا كالعقل
والنفس عند الشيخ باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار
اشتمال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية كالمهية اذ العصمة في الوجود الذي
هو مناط الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب
المفهوم او لا يكون معه معنى آخر وهو الوحدة الواجبة بحسب التحقق ونفس معنى
الوحدة بحسب المفهوم انتهى وفيه اما اولا فلان هذا التقسيم والتقسيم في هذا
المقام بعد ما اورده الشيخ قبل هذا مما لا يظهر له وجه اصلا وثانيا فلانه ان احتاج
في بيان كون الوحدة في العقل والنفس مقارنا لمعنى آخر الى ما تجشمه المحشي من ان يتكلف
لان حقيقة العقل والنفس معنى مغاير لوحدتهما على ما قال الشيخ قبل هذا فافهم
ولبعد القسم الذي يتكثر ايضا يعني ما قال في التقسيم الثاني ان الواحد منه ما لا يتكثر من
حيث طبيعته المعروضة للوحدة ومنه ما يتكثر وقد قسم القسم الاول الى اقسام
فههنا عاد الى القسم الثاني وذكر له ايضا اقساما وفي فقرة ان يصير هيآتها
كثيرة بالعدد للاجل الماهية لا يليق لان المقدار عندهم يتعلق بالتكثر فكيف يمكن
ان يكون تكثرا لها وقوله للانقسام لاجل المقدار الانهم يقولون ان المقدار ولان كان

السابق

ينعدم بالانفصال لكنه يعد المادة لقبول الانفصال وعند الانفصال ينعدم هو
وتبقى المادة ولا محذور اذ المعد لا يلزم بقاؤه عند حصول المستعد له انما يجب
بقاء القابل فقط فتكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة
ايضا بالموضوع في الظ لكن الواحد بالموضوع الذي ذكرتها غير الوحدة بالموضوع
التي ذكر في العلم السابق لان المراد بما ذكر سابقا هو ان الواحد بالاتصال لا بد ان
يكون واحدا بالموضوع اي يكون موضوعا واحدا بالطبع بمعنى انه لا يكون امورا
مختلفة بالطبع والمراد هيهنا ان تلك الامور المتكثرة واحدة بالموضوع اي يجوز ان
يصير موضوع الجميع واحدا بان يرتفع الكثرة ويحصل شيء واحد كما هو زايل من ان
المادة في حال الاتصال والانفصال واحدة فالمنفصلان اذا صارا متصلا واحدا
يصير المادة التي كانت متكثرة واحدة وبين المعنيين بون بعيد وقد قيل في هذا
المقام فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع بمعنى ان المادة كثيرة بالعدد واما الواحد
واحد بالعدد وبالموضوع وقد مر ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن
كثيرة بالعدد لا كالشيء حيث ليست واحدة بالموضوع بمعنى انه ليس من شأن عدة من
مواده القريبة ان تتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد ذكرنا سبب ذلك آنفا
وبانه الفاظ الكتاب واضح بل قد علم ان هذه المعاني من قبل ولم يكن في اعادتها
كثير فايدة انتهى وقد علمت ان ما مر من ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع ليس
المراد به ما هو المراد هيهنا وما ذكر من انه علم ان هذه المعاني من قبل ليس كذلك
لان هذا التقسيم ليس فيما سبق منه اثر وهذا القايل لما كان فهم حمل الوحدة بالموضوع
التي في السابق على ما هيهنا فلذا حكم بان هذه المعاني علم فيما سبق وقد
عرفت ما فيه ثم السبب الذي اشار اليه انه ذكره آنفا هو انه قال في توجيه التقسيم السابق
والثانية مثل الانسان الواحد فانه لا يمكن ان يصير انسانين وكذا الحيوان الواحد

لا يصير

لا يصير حيوانين وليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة الحيوانية
فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية
بخلاف الصورة المائية والهوائية مثلا فانها متصلة سارية في المادة
ولا يخفى ان هذا السبب الذي ذكره ليس مما يعول عليه اذ عندهم ان عند الانفصال
الآلي ما ينعدم صورته الجسمية والنوعية الواحدة ويحدث صورتان اخريان
من كل منهما فاذا ان يرجع الصورة السارية بعد الانعدام في العنصرين فلم لا يجوز
ان يرجع الصورة الغير السارية ايضا بعين ان في صورة الانسان مثلا اذا فرض
انه قسم انسان نصفين ففي غاية الامر ان ينعدم صورته الجسمية وصورته الانسانية
فلم لا يجوز ان يرجع صورته الانسانية ايضا في قسميه كما يرجع الصورة الجسمية
بل لا يبعد ان يقال ان الامر في الصورة الغير السارية اظهر اذ الظاهر في الصورة
السارية انها ينعدم ايضا مع انعدام الصورة الجسمية ويعود واما الصورة الغير
السارية فيمكن التزام انها لا ينعدم بل هي باقية مع الهيولى فكما ان الهيولى يتجزى
ويتكثر وهي باقية بعينها في الحالين يجوز ان يكون الصورة الغير السارية ايضا
كذلك والاولى ان يبنى الامر على ما هو المشاهد اذ المشاهد ان المادة القريبة
للانسان الواحد لا يصير مادة لانسانين بمجرد الانفصال ولا العكس بل لا بد
من استحالات كثيرة ان كانت يتغير والا فلا بخلاف الماء فانه بمجرد الانفصال
والاتصال يحصل فيه الوحدة والتكثر ويمكن ايضا ان يقال مراد الشيخ بالشخص
الانساني نفسه وح عدم امكان صيرورة شخص شخصين ظ حيث الكل ظ العيان
كما انه لا ينعدم فافهم فان ايتي جانتان منفعتان وليس احدهما بالعرض
في الكلام ليس بمستقيم اذ وحدة الحالتين ايضا وحدة بالعرض كوحدة زيد و
عمرو من حيث النوع لان الحالتين فردين متغايرين من النسبة فوحدتهما باعتبار

الانفصال

لان ما يصدق عليها وهو النسبة واحد وهو وحدة بالعرض فقط ويمكن ان يتكلف
ويقال مراده باتفاق الاثنين وحدتهما لان الحال الذي في السفينة والمدينة
بالنسبة الى الربان والملك امر واحد بالذات ووحدة السفينة والمدينة
باعتبار اشتراكهما في هذه الحالة الواحدة وحدة بالعرض لكنه تعسف في الواحد
اعتماد اعلى الظهور والالتفات الى الشيخ احق واعلى من ان يخفى عليه مثل هذه الامور
فيعرف ان الواحد بالجنس او لا بالوحدة على ما ذكره شامل للوحدة بالذات
وبالعرض جميعا فمثلا الجنس الواحد او لا بالوحدة من النسبة الواحدة وهكذا
وكذا الكاتب والامر بن في الجنس او لا بالوحدة من الكاتب ومانع النسبة وهكذا ا
والواحد قد يطابق الموجود في ان الواحد يقع على كل واحد من المقولات كالموجود
قبل التخصيص بالمعقولات وايراد لفظ قد ليس يلزم ذكره سهل لكن يشبه
ان يكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا كان المراد
بالتخيل ما يشمل الوهم اذ الكثرة من الامور التي هي من مدركات الوهم ثم الاعرفية
الكثرة عند الخيال والوحدة عند العقل لعله باعتبار ان ما يحصل في الحس فيه كثرة
البتة اذ كل محسوس له شكل ووضع وحيز ونحوها والعقل من شانه ان يتصور
كل امر بانفراده من غير ملاحظة امر آخر معه فان قلت قد تقرر عندهم ان كل معنى
كلي يدركه العقل بديهة او دراكه بعد ما حصل جزئياته في الحواس حتى صارت معدة
لحصول الكلي في العقل فادراك العقل للوحدة انما يكون بعد حصول جزئياتها في الحس
مرارا حتى يستعد النفس لحصول كليها فكيف يمكن ان يكون الوحدة اعرف عند العقل
وايضا حصول الكثرة في الحس انما يكون بحصول وحداتها فكل كثرة يكون في الحس
يكون وحداتها قبلها فيعقل ان يقال الكثرة اعرف عند الحس من الوحدة بل يجب
ان يكون الامر بالعكس قلت اما الايراد الاول فيمكن دفعه بوجهين احدهما ان يقال

المراد

المراد ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة على ما حملت الكلام في جانب الكثرة عليه لا انها
اعرف عند العقل منها عند الحس وفيه لا ايراد وثانيهما ان لا يسلم ان المراد اعرفيتها عند
العقل منها عند الحس ويقال لعل تصور العقل للوحدة الكلية لا يحتاج الى ان يحصل جزئياتها
اولا في الحس حتى يكون معدة لحصول الكلي بل يكفي حصول الواحدات في الحس لذلك الاعداد
وح يمكن ان يكون الوحدة الكلية ينتزعها العقل من الواحدات التي في الحس من دون
ان ينتزع الوهم الوحدة الجزئية منها وح يعقل الاعرفية المذكورة قطعا ولو سلم انه لا بد
من حصول الوحدات اولا فنقول لعل الوهم بعد ادراكه جزئيات الوحدة المعدة لحصول
الوحدة الكلية في العقل لم يلتفت كثيرا الى الوحدة بخلاف العقل فانه يلتفت ويتوجه
اليها كثيرا ويالف بها ويكون الف الوهم بالكثرة اكثر واما الايراد الثاني فهو ايضا
يمكن دفعه بوجهين احدهما حمل الكلام على ما حمل عليه المورد في جانب الوحدة وح
لا ايراد وثانيهما ان يقال ان في كل كثرة وان كانت وحدات لكن يجوز ان لا يكون الحس
ملتفتا الى وحداتها بل الى نفس الكثرة من حيث هي ثم اعلم انه يمكن ان يكون المراد ان
الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة من جهة ذات العقل بذاته والكثرة اعرف عنده
ايضا من الوحدة من جهة التخيل يعني ان العقل باعتبار الفه بالحواس يكون الفه بالكثرة
وادراكه لها اكثر من الفه بالوحدة وادراكه لها اذ الحواس في اكثر الامر يدرك الامور
الكثيرة واما باعتبار ذاته بذاته وعدم التفاته الى الحواس ينبغي ان يكون الفه بالوحدة
وادراكه لها اكثر وبما ذكرنا ظهر انه يمكن ان يحمل التخيل على معناه المتبادر ولا حاجة
الى جعله شاملا للوهم كما قلنا اولا فافهم ويشبه ان يكون الوحدة هي معنى يكون
تصور الوحدة والكثرة بديهيا ظاهره انه يحصل تصورهما من غير اكتساب ثم ان
وقع الاعتراض لكون الكثرة متخيلة اولا اذ الجزئيات ليست كاسبة ولا مكتسبة مطلقا
فلا وجه لتخصيص الكثرة بكون تخيلها بديها وايراده في هذا المقام وايضا لا معنى لما ذكره

من ان تعريف الكثرة بالوحدة تعريف عقلي اذ لعدها كان الكثرة متصورة بديها لاحتج
لها الى التعريف عقلا ولم يجد محلا آخر مناسبا للفظ الذي حتى يحمل عليه وتسلم جاز ان
ومن وجده بديها او بتأمل قليل ترتب به التأمل فيه ثم يكون التعريفيا الكثرة بالوحدة
تعريفا عقليا لعل الظ انه لا يمكن ان تعريف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا على ما ظهر
ما ذكره الشيخ في تعريفات الكثرة وكانه لم يوجد تعريف آخر سوى ما ذكره الشيخ ونحوه
مما يقرب منه ويشاركه في ورود الايراد فافهم قال الكمية تحوج تصورها
للنفس الى فهم ان مراده ان كان ان تصور الكمية يحتاج في الواقع الى تصور الجزء او
القسمة او المساواة وكل منها ايضا يحتاج لتصوره في الواقع الى تصور الكمية فلا
يمكن اذن تصور الكمية فكيف يعرف العدد بها ففيه بعد قطع النظر عن منع المقدمتين
انه يلزم على هذا ان لا يكون الكمية معلومة لنا اصلا وهو ظاهر الفساد فان قلت لعل
مراده ان معرفتها بالكنه موقوفة على معرفة كنه احدها فيلزم ح عدم امكان معرفتها
بالكنه واذا لم يكن معلومة بالكنه لا يفيد احدها في التعريف معرفة كنه العدد بناء
على ان تصور الجزء بالوجه يستلزم ان يكون تصور الكل ايضا بالوجه قلت هذا ايضا مم
وايضا كان الكلام في التعريف الحقيقي المطلق سواء كان حدا او رسما فخصوص
الحد لا وجه له ولئن كان مراده ان الكمية تصورها بديهي ولكن ما يورد في تعريفها
لو كان تعريفا حقيقيا يستلزم الدور كتصور الوجود ونحوه ففيه بعد المنع ايضا ما
قيل ان المساواة معلومة بداهة ولا حاجة في تصورها الى تصور الاخرى في الكمية ان
لا يستلزم عدم صحة تعريف العدد بما ذكر اذ غايته ما ذكر ان الكمية التي اخذت في تعريف
العدد بديهي التصور وهذا كيف يستلزم عدم صحة تعريف العدد بها وهو ظ
فاذا قبلت على الاطراف فلا يكون جوهرا ولا شك في ذلك في عدم الانفكاك اذ لم يعتبر
في حال الجوهر الا تقدم المحل به فيجوز ان يكون حاله في العرض متقوما لمحله فيكون جوهرا

والو قيل العلم بعينه وان في حال الجوهر ان تقوم لكل ما يحل فيه سواء كان بواسطة او بدونها
والحال في العرض حال في الجوهر بواسطة ولو فرض تقويمه للعرض فليس متقوما لذلك الجوهر
فلا يكون جوهرا قيل على تقدير هذا الاعتبار ايضا نقول العلم يكون متقوما لذلك الجوهر
ايضا كما يكون متقوما للعرض الا ان يدعى البداهة في ان كل ما يكون مستغنيا عن محل شئ
يكون مستغنيا عنه ايضا بالطريق الاولى وهو كما ترى بل قول عرضي بالنصب
والاضافة او بالرفع منونا وغير منون بالاضافة والتوصيف قال العرض
الذي هو احد الخمسة اي الكليات الخمسة وهو العرض العام او العرض المقابل للازم
الشامل للخاصة والعرض العام على اختلاف تقسيم الكليات من جعل القسمين الاولين
منها الخاصة والعرض العام او العرض واللازم فانما يجوز ذلك عليه
اذا لم يوجد مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط له يعني ان العرض ولئن كان
يجوز ان يكون جوهرا فان ذلك انما يكون اذا اخذ مشتق مثلا كالابيض فان الابيض
اي ما قام به البياض وهو الجسم جوهر واما اذا اخذ المعنى البسيط منه اي مبدأ الاشتقاق
كالبياض مثلا فهو يكون عرضا البتة وكلامنا ههنا في الوحدة التي هي مبدأ الاشتقاق
لا الواحد الذي هو المشتق ولا يصح قوامه مفارقا له لا يخفى انه لا يمكن هذا في
العرضية اذ الجواهر الحالة ايضا لا يصح قوامها مفارقة لمحالها بل لابد من علوم التشخيص
للمحل وسيجيء مزيد كلام فيه في آخر الفصل فانه لا افتراض ان يكون هناك وجود
لئن اراد ان لا افتراض اي حين قيام الوحدة بذاتها ان يكون وجود او موجود
فهو مم لكن لا يلزم منه مقارنة الوحدة لطبيعة اخرى او ذاك الوجود ذلك نفس الوحدة
وذاك الموجود هو الوحدة نفسها ولئن اراد انه لا بد ان يكون امر موجود يكون الوحدة
مقارنة وصفة له فهو مصادرة اذ هو بعينه ادعاء الاستحالة في القسم الاول وهو
ظ الا ان يدعى كانه يدعى البداهة في استحالة القسم الاول وما ذكره تنبيه عليها بعبارة اخرى

الاجزاء م

اوضح فافهم ويكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليه الا فيه انه يجوز ان يوجد
آن مفارق الوحدة جوهر وينتقل الوحدة اليه ولا يلزم فيه محذور ذكره
الشيخ الا ان يقال انا نعلم بداهة ان كل ما يوجد مثله وحدة البتة ولا يحتاج
الى البيانات ولا يحتاج الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ ونبتدئ فنقول
انه ان كانت الوحدة في حيز محل الكلام على انه يتم الدليل الاول ودفع الايراد
يتوجه عليه ولئن كان ظ فنقول ونبتدئ لا يلائمه وحاصل الكلام انه في ان
الوحدة على تقدير مفارقتها لا يجوز ان يكون مجرد عدم الانقسام بل وجودا لا
ينقسم وذلك الوجود اما جوهر او عرض وعلى الثاني يكون عرضا في آخر و
على الاول يكون الجوهر الذي يحله موصوفا بالنسبة اليها اذ ليس جزءا ولا يصح
مفارقتها حينئذ فيكون مغلطة ان يقال لعل الوحدة على تقدير مفارقتها كانت وجودا
لا ينقسم لكن لا بان يكون ذلك الوجود موصوفها ومحلها بل يكون ذلك الوجود
داخلا في حقيقتها مندفعة بانه حينئذ يكون حقيقة الوحدة امرا جوهريا لا ينقسم و
ذلك المعنى لا يوجد في العرض فيلزم ان يكون وحدة الجواهر ووحدة الا[عراض]
معنيين ولئن يكون الاعداد صنفين بل يكون الوحدة وجودا جوهريا
لا ينقسم الا ان اراد ان ذلك الوجود الذي لا ينقسم يكون جوهرا اذ قام لا في موضوع
ثم لكن لا يلزم منه ان لا يكون للاعراض وحدة بوجه من الوجوه ويكون وحدتها
غير هذا المعنى بل غاية ما يلزم منه ان يكون الوجود الغير المنقسم جوهرا عند
المفارقة وعرضا في العرض ولئن اراد ان ذلك الوجود الذي لا ينقسم لا بد ان
يكون مهية جوهرية ويكون مادة الاعراض مهية اخرى فحينئذ الا ان بين
الكلام على انه لا يجوز ان يكون شئ جوهرا تارة وعرضا اخرى على ما ادعاه
سابقا لكنه قد علمت ان اثباته مشكل فلنتوجه الى شئ كان فيه معنى

الوجود

الوجود الا يمكن ان يكون هذا متمما لسابقه ولئن يكون وجها آخر لبطلان كون
وحدة الجوهر والعرض معنيين وكون الاعداد صنفين والحاصل انه يجوز ان يكون
سابقه دليلا تاما بان يدعى الاستحالة فيما لزم من كون الوحدتين والعددين متخالفين
عرفونا وهذا يكون دليلا آخر على الاستحالة ويجوز ان لا يدعى الاستحالة اولا فيه بل
انما يسطع بهذا الوجه وبالجملة حاصل الوجه ان وحدة الجوهر والعرض اما ان
يشتركا في الوجود الذي لا ينقسم اولا وعلى الثاني لا يكون في العرض الوحدة
بداهة وعلى الوجود الغير المنقسم اعم من الذي في ضمنه مفارق لانه مهية جوهرية
غير منقسم وهذا ليس كذلك في الامر الموجود في الاعراض وهذا الوجود الغير المنقسم
الاعم هو مرادنا بالوحدة وهو لا يجوز ان يكون مفارقا والا لكان هو بعينه
المعنى الاخص الذي ذكرنا انه عرض فثبت المط فقد تبين ان الوحدة ليس
داخلة في حد جوهر او عرض مراده بالوحدة الواحد واذا اشار الى البسيط
واحد منه الا ان اراد بالبسيط الوحدة ولا يخفى ان ما ذكره منقوض بالصور النوعية
مثلا لانها متميزة الذات في الوجود عن التخصيص الذي يقارنها ولم يصح
مفارقتها عن المواد فيلزم ان يكون عرضا الا ان يقال ههنا شرطا آخر للعرضية
وهو ان لا يكون ما اخوذ عن هذا الامر المتميز الذي لا يصح مفارقته داخلا
في حقيقة الانواع المحصلة وفي الصور النوعية ليس الامر كذلك لان المأخوذ
من تلك الصور هو الفصول التي تدخل في حقيقة الانواع المحصلة كالناطق
والناطق ونحوهما بخلاف ما نحن فيه فان الواحد ليس داخلا في حقيقة نوع
محصل اصلا فتأمل ولا يخفى ان ادعاء البداهة في اصل المدعى ان عرضية
الوحدة ليس بابعد من ادعاء ان الواحد ليس داخلا في حقيقة شئ من الاشياء
وكذا ادعاء ان الجوهر لا يصير صفة للعرض الذي يحتاج اليه في الدليلين فليتدبر

اولا ه

الاول يكون ذلك ص

اولا البداهة في اصل المدعى من دون هذه التطويلات   صح لان المجهول الذي
هو معنى لازم عام اراده الواحد   مشتق الاسم جزء لان   فصل في
لان المقادير اعراض قبل مقدم احوال الكم المتصل لانه اشرف وجودا واقرب الى
الوحدة الحقيقية   اما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات اراد
بالمتصلات الصورة الجسمية والجسم التعليمي والسطح والمراد بكون الكميات المتصلة
مقادير هذه الامور انها مقادير قائمة بتلك الامور فالجسم التعليمي مقدار قائم
بالصورة الجسمية والسطح مقدار قائم بالجسم التعليمي والخط مقدار قائم بالسطح
فمع هذا المتصلات بعضها جواهر وبعضها اعراض ويمكن ان يراد بالمتصلات
الصورة الجسمية فقط ويراد بكون الكميات المتصلة مقاديرها قيامها بها اعم
من ان يكون بلا واسطة او بواسطة وكيفما كان المراد بكون الصورة الجسمية
متصلة هو انها ليست منفصلة في حد ذاتها كان يكون اجزاء لا يتجزى بل انها
امر من شانها ان يفيد في الجهات الثلث بلا انفصال على ما مر فيما سبق قيل
قد علمت ان للاتصال معنى الذي ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد
كيف كان وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان للشيء ثلث جهات وثانيهما
من باب الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء
متلاقية على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للاخر والرسم الثاني
انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي يشتمل الكميات
والمنفصلة في مقابله لكلا الوجهين فاذن الاتصال في قوله واما الكميات
المتصلة اريد به المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات به المعنى الاول
انتهى وانت خبير بان كون الصورة الجسمية بعدا جوهريا في ثلث جهات و
الجسم التعليمي بعدا عرضيا في ثلث جهات قابلا بهاما لا معنى له اصلا لكم

لو لم يقل

لو لم يقل احد بتغايرهما وقيل بانه ليس في الوجود الا الصورة الجسمية لامكن
في القول بانها البعد الجوهري الذي يحل البعد الجوهري على ما ذكرنا من انها امر من
شانه ان يقبل الامتداد في الجهات الثلث بلا انفصال لكن كلماته السابقة تابى
عن هذا الحمل وينادي بان مراده منها ما هو الظ   اما الجسم الذي هو الكم فهو
مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع منها
الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق
ومنها الفصل الثاني من المقالة الثانية في هذا الكتاب اذ قد ذكر فيهما ان الجسم
يختلف اشكاله ويزيد وينقص بالتخلخل والتكاثف مع بقاء الجسمية بعينه و
زوال امر عنه فالباقي هو صورة الجسمية التي لا يختلف بها الاجسام في
المساواة والصغر والكبر وما يزول هو الجسم التعليمي الذي هو مقدار الصورة
الجسمية ويختلف بها الاجسام في الامور المذكورة وانت خبير بان ما ذكر
كما يثبت المغايرة بينهما كذلك يثبت عرضية المقدار ايضا كما يشير اليه
بقوله وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق
فهو عرض لا محة نعم يمكن الايراد عليه بنظر ما ذكرنا آنفا بان زوال المقادير وتبدلها
على الصورة الجسمية الباقية بعينها لا يدل على عرضيتها كما لا يدل توارد الصور
الجسمية على الهيولى الواحدة الباقية بعينها على ما هو زعمهم على عرضيتها الا
ان يدعى البداهة في ان المقدار ليس مقوما للصورة بخلاف الصورة فان
الدليل قد دل على تقومها للهيولى هذا وقد قيل في هذا المقام اعلم ان اثبات
عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثه احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي
هو جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي
في المادة وثالثها انه يتبدل اعداده على جسم واحد باق بشخصه وربما يتبدل

على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي هو من مقولة الجوهر بوجوه
اربعة الاول ظهر سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة يتوارد عليه المقادير
المختلفة والجسمية الجوهرية بحالها ولا اشتباه في ان الباقية شيء غير المتبدل
عنه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا المنهج لا ينتهض الا لاثبات تعاقب
المقادير على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما ان الاجسام
مشتركة في الجسمية كذلك مشتركة في انها متقدرة وكما انها مختلفة في المقادير
مختلفة في الخصوصيات والاقسام فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها
في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم
ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدار يوجب
ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل مقداريتها حتى يكون
مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا آخر وذلك محال فاذن جاز
ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا
وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوي وسيتضح
وجه الخلل الوجه الثالث ان الاجسام يصح ان يكون بعضها مقدارا
للبعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالآخر فالمقدار العاد
في اكثر الامر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدارية والعادية بنفس
الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور يتوجه
عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشتركة لا يعد بعضها بعضا
انما ذلك يجري في الخصوصيات كما سيتبين لك عنقريب الوجه الرابع
ان الجسم الواحد يتخلخل فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء

فيه

فيه لاستحالته ويتكاثف فينقص حجمه من غير انفصال شيء منه او زوال خلاء كان
وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه
وعلى الوجه الاول ما ذكرناه في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في
بقاء كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزء مادي والطبيعة التي هي جزء
صوري بقاء جزء الصوري بعينه وبقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه
الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب وبقائه انما هو بكون جزئه الصوري
باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزؤه المادي باقيا بالعدد بل في كون المركب
باقيا بالعدد بقاؤه الجنسي اذ المادة في كل شيء امر مبهم الوجود بازاء جنسه الذي
طبيعة ناقصة مبهمة ووحدته وحدة جنسية فاذن تبدل جسمية المركبات الكائنة
المتحصل لا يقدح في بقائها بشخصها الا يرى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من
فضول اعضائه البعيدة والقريبة مع بقاء الشخصية الانسانية فتبدل الجسمية الشمعة
مع بقائها بشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية وكذا التخلخل حيث واحد
طبيعي والتكاثف لا يدلان على عرضية بل معنى لكان الا اذا كان المتخلخل او
المتخلخل والمتكاثف جسما مجردا عن صور اخرى حافظا للوحدة العددية في
باب الامثال بهذا من الفارق العقلوي الجزئية والسوق يحكمان بذلك الشيء
وفيه نظر اما اولا فلانه بعد اثبات ان معنى المقدار غير معنى الجسم وانه لا يصح مفارقته
عنه يثبت عرضيته ولا حاجة الى الامر الثالث الذي ذكره اذ لو وجد فيه حد العرض
الذي ذكروه من انه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من رفقته عنه ولو قيل انه
جزء الجسم فهو جار في جميع الاعراض فلو اعتبر ذلك لكان جميع الاعراض غير عرض
الا ان يقال مرادهم ان العرض لا بد ان لا يكون جزء حقيقة محصلة والجسم اسم
من العرض ومحله ليس حقيقة محصلة وح لا بد من الامر الثالث ليدل على انه

صنفية
جسمية

ليس جزءا حقيقية محصلة وفيه لان زواله مع بقاء امر بعينه لا يدل على عدم كونه جزءا
حقيقية محصلة كما في الصورة الجسمية والهيولى والصور النوعية البسيط والمركبة
والشخص والاجسام وبالجملة لا بد في العرض من عدم كونه مقوما لمحله وعدم كونه
محصلا لحقيقة نوعية على ما قرروه وتواردهما على شيء مع بقاء ذلك الشيء بعينه
لا يدل على شيء من الامرين اما الاول فكما في الصورة الجسمية والهيولى والجسم
المطلق والصور النوعية البسيط واما الثاني فكما في الاجسام والصور
النوعية التركيبية فلا بد في اثبات العرضية اما الاستدلال على عدم الامرين
المذكورين او ادعاء البداهة فيها ولا ينفع اثبات التغاير المذكور واما
ثانيا فلانه قد ذكر اولا ان هذه الوجوه الاربعة لاثبات المغايرة بين الجسم التعليمي
والصورة الجسمية ولا شك ان الوجه الاول والرابع يدلان على المغايرة اذ حاصلهما
ان الصورة الجسمية باقية بشخصها مع ان صورة تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف
ومقدار الجسم ما بقي بشخصه فيثبت المغايرة بينهما ولا شك ان هذا القدر
المقدمتين دال على المطلوب قطعا ولا يتجه ما ذكره اصلا اذ لو سلم انه يصح بقاء الجسم
بعينه باعتبار بقاء جزءه الصوري ولكن لم يكن يبقى جزؤه المادي بعينه فلا تأثير
فيما نحن فيه قطعا وسقوطه واما ثالثا فلانه خلط في كلامه فيتبدل الجسمية التعليمية
مع بقائها بشخصها ولم يسلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية لان المقصود من هذه
الوجوه على ما قرر اولا اثبات المغايرة بين المقدار والصورة التي هي احدى
مقومات العرض كما ذكره فلا وجه للقول بانه لا يدل على العرضية واما
رابعا فلانا سلمنا ان هذين الوجهين لاثبات العرضية وحاصل الايراد
ان تبدل الجسمية التعليمية مع بقاء الجسم بعينه لا يدل على عرضيتها اذ يجوز ان
يكون جزءا ماديا للجسم وتبدل الجزء المادي لا يقدح في بقاء الشخص مع بقاء

الجزء

الجزء الصوري بعينه وهو على تقدير صحته يتجه على حق بل الاستدلال لكن فيه ان
قوله الا اذا كان المتشكل الخ مما لا دخل له في المقام اذ يكفي في الايراد بقاء الصورة
الجسمية بعينها ولا حاجة الى صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الامثال
وسقوطه لان هذا الذي قال بعد ما نقلنا عنه بخلف اعلم ان المنهج القويم
في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الصور الطبيعية الواقع تحت
مقولة الجوهر وبين الجسم الذي هو من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان
كل ما يدخل مع شيء آخر تحت حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون محصلات
احدهما ومقوماته ومكملاته اي بعينها محصلات الآخر ومقوماته ومكملاته و
كذا ابلغ ان يكون مقابلات احدهما مقابلات الآخر واذا تقررت هذه المقدمة
فنقول لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا
اخذ لا بشرط شيء فيحتاج الى الفصول العقلية والمكملات الذاتية مثل الصور
الصور الفلكية او العنصرية بعد الفصول مثل الصور التي تطلب بها له قد يحتاج
في استكمالاته الاخرى الى صور اخرى هي مبادئ لفصول ذاتية اخرى كالمعدنية ثم
الحيوانية ثم المنطقية حتى يحصل له كمال لا يزيد عليه كمال اليه فهذه كمالات وفراد نه
وفصول مترتبة للجوهر المنفصل بما هو جوهر منفصل واما المقدار المطلق الجنسي فاذا
احتاج الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته و
لا جرم يكون الى محصلاته بامور هي ايضا من باب الكم فيحصل اولا بكونه جسما
تعليميا او سطحيا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للكم الذي
يقبل الانقسام الوهمي كالمغايرة من حيث هو كم لا من حيث له اجزاء مقدار له
محدود وذلك اذا حصل كل من هذه الثلثة تحصلا آخر يجب ان يكون بما هو
من باب المعاني التي تلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة والانحناء

في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكرية والتكعيب والاسطوانية
في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت الانواع
كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الآخر وفصوله ولواحقه ولم
لكن فثبت والنفع ان كلا منهما مغاير للآخر واذا ثبت المغايرة فثبت
ان احدهما وهو المقدار عرض للآخر بعض عوارض الماهية ولم يظهر بعد انه عارض
للوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الآخر وهو المحتاج للشيخ ولاجل هذا قال و
هذا المقدار قد بان انه في مادة الى انتهى كلامه وانت خبير بان ادعاء ان مقومات
الصورة الجسمية غير مقومات الجسم التعليمي في مرتبة اصل الدعوى اذ من يقول
بان في الخارج ليس الا الصورة الجسمية يقول انها هي الامتداد الجوهري الكائن
في الجهات الثلث وليس لها امتداد آخر زائد على ذاتها وهذا الامتداد
الجوهري يلزمه عند الانتهاء امتداد عرضي كائن في الجهتين وليس من مقولة
الامتداد الاول ولا يسلم ادعاء انهما من مقولة واحدة وهو يقول ان
متممات الامتداد الاول ومكملاته هي الصور النوعية البسيطة والتركيبية
والاشكال ونحوها ليست من مقوماته بل من لواحقه وعوارضه والامتداد الجسمي من
الذي هو السطح والخط لعل الاستقامة والانحناء والاشكال مقومات متممات
له وعلى هذا الانتهاء ما ذكره القائل اصلا ولا يخفى ان هذا ليس مما ينكره العقل
بادي الرأي سيما على زاعم هذا القائل بل الحق ان الصورة الجسمية بعد جوهريتها لما
هذا الرأي لابد من القول بما ذكرنا اذ لا معنى لحصول الامتداد بين الجسم جوهري
وعرضي مما يشهد به الفطرة السليمة نعم لا على هذا الرأي كأنه يمكن ادعاء الظهور
في ان الامتداد امر وراء الممتد وان الامتداد الجسم والسطح والخط من
مقولة واحدة فتدبر   وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد

وينقص

وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة فقد ظهر مما مر ان مغايرة الجسم التعليمي للصورة
الجسمية وكونه فيها بحسب تبدل الاشكال والمقادير على الجسم مع بقاء الصورة
الجسمية بعينها وكذا بالتخلخل والتكاثف بل هو اقوى في اثبات المطلوب من الاول
كما لا يخفى واما عرضيته فبتبدل الاشكال على ما اشرنا اليه غير مرة ولكان لا يجدي في
الظهور في ان ليس من مقومات وجود المحل ولا من محصلاته النوعية وهي بلا
عرضيته   لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بتوهم لا يخفى ان ما ذكر
في اثبات الهيولى على تقدير تمامه يدل على ان هذا المقدار لا يفارق المادة
ولا يفارق الصورة التي للمادة لانه مقدار الشيء المتصل في انه حينئذ بان بعد
اثبات المغايرة بين الصورة والمقدار وان الاول هو الممتد والثاني هو
الامتداد ولا خفاء في ان الثاني لا يفارق الاول ويستلزمه في الوجود الخارجي
وهذا المقدار هو كون المتصل له اي هو الامر الذي يكون المساحة سواء
كانت متشابهة او غير متشابهة باعتباره   وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل
فرض الابعاد المذكورة اي الصورة الجسمية هي الامر الذي يقبل فرض الابعاد
وليس في ذاته الامتداد وقبول المساحة كما يظهر من التخلخل والتكاثف وغيره
لان هذا مخالف للامتداد الذي يقبل المساحة لذاته   فان ذلك لا يختلف
فيه جسم وجسم واما انه يصح بكونه مراده ان الامر الذي يقبل فرض الابعاد
لا يختلف جسم وجسم بالصغر والكبر ولا يتفاوتان بالمساواة باعتباره بخلاف
الامتداد الذي يقبل المساحة بذاته فانه يختلف الاجسام بالصغر والكبر
وتتفاوت بالمساواة باعتباره وهذا مما لا شك فيه وبما قررنا اندفع ما عسى ان يورد
عليه ان الاجسام كما لا يختلف في مطلق قبول فرض الابعاد وكذا لا يختلف
في مطلق قبول المساحة وكما يختلف في خصوصيات قبول المساحة فكذا يختلف

في خصوصيات قبول الابعاد وامّا اصل مطلق الجسمية مما يصح ان يدعى ان الاجسام
لا تختلف بحسبه وامّا خصوصياتها فلا ولا شك ان قبول المساحة كذلك اذ
لا اختلاف بين الاجسام بحسبه وانما الاختلاف بينها بحسب خصوصياته وهو
ظ ومحصل الدفع عما ذكرنا ان ليس مراد الشيخ انه لا اختلاف بين الاجسام في
الجسمية مطلقا وانما الاختلاف بينها بحسب المساحة بل مراده ان الاختلاف
الخاص الذي هو الصغر والكبر ليس باعتبار الامر الممتد الذي هو قابل الفرض
الابعاد وسواء اخذ مطلقا او خاصا بل انما هو بحسب الامر الذي هو المقدار
القابل للمساحة بذاته ولئن كان لعدم اعتبار الخصوصية وجه لا يتم ما ذكر اصلا
هذا ولا يخفى ان كلام الشيخ هذا يمكن ان يكون دليلا على حدة على المغايرة بين
الصورة الجسمية والجسم التعليمي ولئن لا يكون عليهما دليلا بل بعد ما اثبت
المغايرة بتبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف يشير ههنا الى ان الصورة هي
الامر الذي ليس في ذاته قابلا للمساحة ولا يكون الاختلاف في الاجسام
بالصغر والكبر والاتفاق فيهما والمساواة بحسبه والجسم التعليمي هو الذي
يكون كذلك فافهم   وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم الخ فان
ان الصورة الجسمية لازمة للمقدار في الوهم وانت خبير بان هذا الادعاء مشكل
جدا سيما اذا كان المراد بالوهم ما هو اعم من العقل ايضا اذ لا دليل ولا
بداهة يحكم بان المقدار لا يمكن ان يوجد في العقل بل الحس بدون الصورة
ثم ان توجيهاته في اي رجح ثم كما اشرنا اليه ثم لو حمل الكلام على العكس ولئن كان
خلاف الظ اي يحمل على ان المقدار لازم للصورة الجسمية في الوهم فح ان اريد
بالوهم معناه الظ فالحكم كانه هو الظ ولئن اريد به ما يشمل العقل ايضا
فلا يخلو من خفاء كما لا يخفى   لكن هي والصورة تفارقان المادة

في الوهم

في الوهم الا ان جميعها المادة في الوجود الذهني وهذا الحكم ظ لا خفاء فيه ثم ان القابل
المذكور بعيد مما نقلنا عنه قال في شرح كلام الشيخ وهذا المقدار قد بان لك انهما
ما هذه عبارته قد علمت ان وجود المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين
المقادير لا يوجب صدقها الا اذا ثبت مغايرتهما ايضا في الوجود ولان التعليميات
لا توجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالتمام
لبعضه والتمام بنفسه اما بان المغايرة بينهما في الوجود فبان المقدار يزيد
وينقص والجوهر الطبيعي بحاله واما انها لا توجد مفارقة عن هذه المواد فسيجي بيانه
في ثالث سلم هذا الفن واما ان لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو ما
ذهب اليه الشيخ وبين في موضعه من توابع الفيلسوف المعلم والذي يجب عندنا
ان المقادير والتعليميات ليست داخلة في مقولة الجوهر وانما هي من عوارض
المهية للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة
الا بالتوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة فلا يمكن لا بالوجود ولا بالوهم
ايضا لان المقدار بالذات ليس هو المادة بل المتصل الذي يعين القابل للابعاد
فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها
ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك
المتصل الممسوح لما امكن تبدل المقدار على شيء ثابت اصلا فليس ولا يكون المقدار
الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح التقدير بكذا كالذراع مرة او مرات او
لا يبقى الممسوح والتقدير بل ان يتوهم اي فرض غير مساواة فرضا عقليا فان الوهم
ليس في قوته ان يتوهم مقدار الا مشابها وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم
يخالف المقدار والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد
المذكورة التي هي من باب الكم فان ذلك معنى آخر لا كمية له في نفسه ولا يخالف الجسم

جسم جسما ولا جزئيته ولا كليته مقدار بين من جهته لشيء واحد فالجمل والجزء دالة في كونها جسمين فاليمين للابعاد في مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مقومات عروض المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى او كالنقطة لما امكن عروض المقدار له اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لانه يكون معوضا له بحيث يكون رتبة من الوجود متعين لكان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لكون الابعاد هو محصل لوجود الهيولى ومتمم لمهية الجسم الجوهري ومعنى قابلية له لان يتصل بالفعل امر الحليف فيه جسم وجسم وليس بحيث يصح بهذا مرات كذا او انه لا يتنهى ولا يتقدر مسح بكذا او هذا الامر هو المقدار وهو يكتنه الجسم اولا و بالذات وكميته بالمقارنة بالتبع كالهيولى والاعراض ولنسبة للجسم نسبة الوحدة للشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في الوهم لكن هو و الصورة ليتغاير ان الكادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة جسمية كالشمعة كان يتبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني بشخصه لما بينا ان مثل ذلك الجسم لا بد فيه من صورة طائفة تشخصية متعينة له بالعدد ولو تواردت البدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لا تحاد الجنس بالفصل فوحدة الفصل وتشخصاته تحصيلان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث مهيته و اعتبار نفسه واحدا بالعدد و التمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقاء ما يتحد به الفصل انتهى كلامه وههنا الجاث احدها انه بعد ما ثبت ان التعليميات لا توجد مجردة عن المواد لا حاجة الى اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه وهو ظ و انما

ابجم

يحتاج اليه اذا ثبت ان المقدار الذي في المادة عرض ولم يثبت انه لا يمكن ان يكون مجردا عن المادة وثانيها ان المقدار اذا لم يكن داخلا في مقولة الجوهر وكان من عوارض المهية للجواهر الطبيعية فالمراد بكونه من العوارض اما الخارج المحمول او التام فان كان الاول ففيه اولا انه ليس محمولا على الجواهر الطبيعية وهو ظ وثانيا انه اما من قبيل الفصول او غيرها فان كان الاول فيلزم ان يكون جوهرا او فصل الجوهر جوهر وان كان الثاني فالظ ان يكون له مبدا غير محمول وهو يكون عرضا وهو المراد ههنا فلم يبق مخالفة له مع الشيخ في الماآل كما هو ظ المقال و ثالثها ان قوله واما تجريده عن الصورة الخ ظ بل صريح في ان المراد انه لا يمكن ان يتوهم المقدار بدون الصورة و في ظ كون المتعقب بالبالذات ان ليس هو المادة بل المتصل الذي بمعنى القابل للابعاد ولا بدل على ان المقدار لا يمكن ان يتوهم بدون الصورة بل لو دل فانما يدل على العكس كما لا يخفى ورابعها ان الصورة الجسمية اذا كانت في نفسها متصلة قابلة للابعاد سواء قلنا انها نفس الاتصال الجوهري او ان لكل صورة خاصة يلزمها اتصال خاص لا يعم امر التخلخل والتكاثف وهو ظ بل لا بد مع القول بالتخلخل والتكاثف ان يقال ان الصورة الجسمية امر ليس في ذاته امتداد و اتصال لا ان يكون في نفسه منفصلا متجزيا كما يقول المتكلمون بل انه في نفسه لا متصل ولا منفصل وان كان يلزم تشخصه ان يكون لها اتصال ما لكن لا بحيث يلزم لكل تشخص منه اتصال وامتداد خاص بل يجوز ان يكون لتشخص منه امتدادات متعددة اذ بدونه لا يستقيم امر التخلخل والتكاثف كما لا يخفى على من له ادنى فطرة وخامسها ان حصر عروض المقدار للشيء لا ان يتوقف على كون ذلك الشيء اتصالا او متصلا في نفسه على ما ادعاه وهو ظ و الفرق الذي ذكره بين كون وجود الشيء الذي لا يمكن ان يكون متقوما

بل امتداده واتصاله بالمقدار ح

بالمقدار وهي لكونه مفروضا له بحيث يكون له مرتبة من الوجود متقدما قبل المقدار ما
لا يعبأ به اصلا ولا يشهد له بديهة او برهان و... انه لا فرق بين المقدار
والصورة على ما هو زعمه في الصورة في هذا المعنى بالعقل الوجدانية فاذا
ما يصح عروض المقدار لمثل المبسوط ما يصح عروض الصورة ايضا له والنقض فحكم
هذا انما اقول والنسبة الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم
عنه ولو في الوهم صريح في لزوم المقدار للجسم في الوهم لا العكس كما هو ظاهر سابقه
وقوله كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ظاهره انه حمل كلام الشيخ على لزوم المقدار
للصورة في الوهم والظاهر ان مراده العكس كما لا يخفى وسياق الى قوله
ويلزم عليه ظاهره انه يلزم على الشيخ وانت خبير بانه لو حمل كلام الشيخ على
العكس ما حمله وهو الظاهر فلا خفاء في عدم توجه هذا الالزام عليه ولو حمل
على ما ذكر ايضا لكان الالزام عليه مشكلا اذ يجوز ان يكون الصورة بحيث
يلزمها المقدار في الخارج والذهن ومع ذلك يجوز تبدل المقادير عليها وهو
ظ نعم لو كان الصورة الجسمية كما زعمه هذا القائل من كونه بعدا جوهريا لكان
الامر كما ذكر لكن الظاهر ان الشيخ لم يرض بهذا وثانيها انه لا يكون صورة اخرى
في الجسم حافظة لشخصه مبقية له بالعدد حال تبدل به احد فالقول به خرافة
وثالثها انه هذه الصورة ان كانت من قبيل الصورة الجسمية فهي ايضا مما
يزول بزوال الاشكال والمقادير فلا فائدة في القول بها وان لم يكن من
قبيل الصورة الجسمية بل من قبيل الهيولى فلحوق المقدار والصورة لها
مما لا يصح على ما هو زعمه بل لا بد من صورة اخرى من قبيل الصورة الجسمية حتى
يصح وفي تفصيل الكلام ههنا بحث فتدبر   المراد بعد بعد مقتطعا الثلثة
الابعاد على ما هو شان الجسم الطبيعي والصورة الجسمية   وايضا ان تقرر

ولما

ونحن لا نجد انا نعينه معنى كونه مقدارا وقد ذكر معنى الكلام بتكرار الى ان الشيخ
لا يبالي بامثال ذلك   فنقول اما قبوله لفرض بعدين ... ذلك لانه
نهاية الجسم لكن اعلم ان الشيخ في طبيعيات الشفاء بعد ما حقق ان الصورة
الجسمية هي القابلة لفرض الابعاد الثلثة وانه لا يختلف بحسبه جسم وجسم والجسم
التعليمي هو الذي يتقدر ويمسح ويكون الاختلاف بين الاجسام بحسبه ولكن
الصورة الجسمية بمنزلة صورة الجسم التعليمي وهي جوهر والجسم التعليمي عرض
قائم بها ومن مقولة الكم قال والسطح ايضا له صورة هي الكمية التي فيه وتلك
الصورة هي انه بحيث يصح ان تفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك
له لاجل انه نهاية شيء ما يصح في ذلك الشيء فرض ثلثة ابعاد فتلك هذه الصورة
ليست تخرج عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع واما كميته فتتقدر بكمية الجسم
من كمية ثابتة فيه لا يتبدل الا كما في الجسم وفي هذا الموضع مباحث عميقة سيجيء
عليها في اللواحق وليس اذا كانت للسطح صورة يلزمها ويلحقها الكمية يجب ان
يكون السطح جوهرا فانا قلنا ان كل صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض فهو جوهر
بل ذلك في صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التي من باب الكمية يلزم الجسمية التي هي الصورة
ضرورة لما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت
منها الكمية ماخوذة في الذهن بلا الجوهر جسما تعليميا انتهى كلامه وانت خبير بان
الظاهر من هذا الكلام انه كما ان الصورة الجسمية امر قابل لفرض الابعاد الثلثة وليس
ذلك الامر بعينه الكمية بل الكمية امر اخر وهو الذي يتقدر ويمسح ويكون عرضا قائما
بالامر المذكور والامر المذكور جوهر كذلك نهاية الصورة الجسمية امر قابل لفرض
البعدين ضرورة ان نهاية القابل لفرض الابعاد الثلثة لا بد ان يكون قابلا لفرض
البعدين وليس ذلك الامر الكمية بل الكم الذي يتقدر ويمسح في جهتين عرض قائم به

كان القابل للعرض الابعاد ليس هو الكم بل الكم الذي يقدر ويمسح في الجهات الثلث
عرض قايم به لكن الفرق بينهما ان القابل للابعاد جوهر والمقدر في الجهات الثلث عرض
قايم به والقابل للبعدين عرض والمقدر في الجهتين عرض آخر قايم به وهذا الكلام
وان كان لا يخ من وجه صحة تحسب بادي الراي لكنه يشكل من حيث ان هذا الامر الذي
نهاية الصورة الجسمية وعرض وليس من مقولة الكم فمن اي مقولة من مقولات العرض
التسع اذ ظاهر انه ليس من مقولة الكيف ولا من ساير المقولات الاخرى ولو
جعل ان النهاية فهي امر عدمي فلا يكون عرضا لو قلنا ان الامور العدمية ايضا اعراض
باصطلاح الشيخ والمتقدمين فنقول ان هذا الامر العدمي لا يصح انه قابل للعرض البعدين
ولان السطح الذي هو الكم قايم به ولو جعل من قبيل الاضافة من حيث ان النهاية
نهاية لشيء ذي نهاية فاما ان يجعل مضافا حقيقيا فحاله ايضا مثل حال النهاية
وقد عرفت حالها واما ان يجعل مضافا مشهوريا فننقل الكلام الى الامر الذي
يعرضه الاضافة الحقيقية وانه من اي مقولة وكذا انه ليس جوهرا وقد يقال
انه ليس بكم ولا يصح ان يكون شيئا آخر من المقولات كما لا يخفى ولعله لا محيص عن
ذلك الا بالتزام ان النهاية يمكن قبوله للعرض البعدين ويصح فيما السطح الكم
وهو مجازي فيها واما كلامه في هذا المقام فظاهره ايضا انه جعل القابل للعرض
البعدين نهاية للصورة الجسمية ومع ذلك حكم عليه بانه ليس مقدارا بل من مقولة
الجهة مضاف وايضا ليس من مقولة المضاف الحقيقي حتى لا يصدق عليه امر
يكون من مقولة اخرى بل من المضاف المشهوري الذي يمكن صدقه على شيء هو من مقولة
اخرى فمعناه صادق على امر هو مقدار ومن مقولة الكم وانت خبير بان حكمه
بانه ليس مقدارا بل مضافا ثم حكمه بانه مضاف مشهوري يعرض للمقدار انما يصح
اذا اعتبر ان الامر القابل للعرض البعدين هو المقدار وهو انما يعرضه انه نهاية للصورة

الجسمية واذا اخذ مع هذا العارض يكون مضافا مشهوريا يكون معروضه المقدار كما
ان الاب مضاف مشهوري معروضه الجوهر ولا يخفى انه اذا جعل القابل للعرض
البعدين هو المقدار فهو ليس نهاية للصورة الجسمية بل يكون نهاية للجسم التعليمي
ولو حمل كلامه على ان السطح الذي هو نهاية الجسم التعليمي هو في نفسه مقدار ويعرضه
الاضافة من حيث انه نهاية للجسم التعليمي فمع انه لا يناسب ما سبق منه في قاطيغورياس
لا يساعده كلماته هيهنا ايضا اذ الظاهر من سياق كلامه ان مراده من قبول العرض
البعدين هو القبول الذي في الصورة الجسمية للابعاد وهو بزعمه ليس حاليا عن
جسم جسم وانما الذي له من الاجسام باعتبار التقدر والتمسح وعلى هذا يكون
هذا القبول من قبيل قبول الجسم التعليمي الذي يخالف الاجسام بحسبانه وبالجملة
كلماته في هذين الموضعين في غاية الاضطراب ولا يعلم ان مقصوده ما ذا و
الذي يظهر عند التامل ان الصورة الجسمية امر جوهري يقبل الامتداد والاتصال
في الجهات الثلث وامتداده واتصاله في الجهات الثلث عرض قايم به وذلك
الامر الجوهري يعرضه الانتهاء باعتبار عروض هذا الامتداد وهذا الانتهاء
امر عدمي واذا اخذ مضافا اليه يصير من قبيل الاضافة وليس هيهنا امر وجودي
وراء ذلك يعرضه الاضافة ويكون مع عروض الاضافة من قبيل المضاف
المشهوري وكذلك العرض ايضا يعرضه الانتهاء لذاته وهيهنا امر به الانتهاء
موجود وهو السطح مجازا اي من قبيل الاضافة موجودة وهذا السطح امر مقداري
كالجسم التعليمي وباعتبار عروض الانتهاء له يصير مضافا مشهوريا يكون اضافة الى
الجسم التعليمي هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وقد قيل هيهنا في شرح كلام الشيخ
ولايهم للسطح الا ما هذه عبارته لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على
الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما واستيناف تلك الاحوال بعضها عن

بعض وابتدأ بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود ولان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم
فيكون في العالم غير. جملة احوال السطح انه قابل للفرض لبعدين على صفة الابعاد المذكورة
في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انهما تعتبران باحد المعنيين من الاتصال المأخوذ
في حد الجسم ومن حيث انهما يتقاطعان على قائمة كنحو تقاطع الابعاد الثلثة المذكورة
في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل معنيين. احدهما الاشارة الى ان هذا الفرض
الاتصال الذي هو لنفس البعدين دون كمية وتقدير وطول اضافي او حقيقي وثانيهما
الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما المأخوذان بلا
شرط ان يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما اولا وبين البعدين بشرط ان يكونا
فقط من غير بعد ثالث فالقابل للفرض لبعدين بلا [illegible] آخر هو السطح والقابل
للفرض لبعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل للفرض
لبعدين مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على
الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه مقدارا ونهاية ومضافا فاما
على النهاية والاضافة فلكل انه معنى وجودي والوجود اشرف في اقدم من العدم
من العدم والاضافة واما على كونه مقدارا فلان نسبته اليه كنسبة القابل
للابعاد الثلثة مطلق الى المقدار فهو كالمبدأ والاصل في المقدارية فكونه مقدارا
لانه بعد قابل للمساحة والتقدير والعظم والصغر والتشارك والتباين و
غير ذلك من خواص الكم والمقدار فيعرض له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة
فيجب ان يبتدأ في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منها من اي جهة حصل و
لزم انها كالمتقدم له وانها كالعارض له وقبوله لفرض لبعدين فقط فانما ذلك
له لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات الثلث ومثل ذلك الامر اذا
انتهى والقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شأن ما هو نهاية من

حيث

حيث انها نهاية لمنقطع لا انها نهاية مطلقة ولا لشيء كان منبسطا في جهتين ولن يقبل
فرض لبعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى ليس معنى المقدار وان لم ينفك عن
المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الحيثية مقدارا بل هو من هذه
الجهة اي جهة كونها نهاية من المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا
له اضافة لكن ذلك الشيء احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار
لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو المقولة
لنفسها ولا يجوز ان يكون ولا كيفا ولا غيرها من المقولات والمضاف الذي هو
معروضها وهو يجوز ان يكون بكل شيء من الاشياء حتى الواجب جل وعز وحتى نفسها
اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي هو مركب منهما
جميعا وهو كالفرق بين الكلي عبارته الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي
واما كونه مقدارا فهو من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا
لغيره من السطوح في قبول التقدير والمساحة والانقسام الوهمي وغير ذلك و
ليس اي السطح في المعنى الاول ولا في كونه نهاية له بالعظم والصغر وما يتبعهما
ولا الموافقة التي بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كما يكون بين الاجسام
بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت انتهى كلامه وفيه ما
مر غير مرة لكن جعل البعد معنى آخر غير المقدار والقول بان الاجسام لا تختلف
في الصغر والكبر بحسبه وتختلف فيهما بحسب المقدار مما لا يتقبله الطبع السليم و
ايضا نقول على تقدير صحة كان هذا الامر غير معنى النهاية وغير الاضافة وهو
ظاهر بل امر به ينتهي الجسم الطبيعي فلا معنى اذن لقول الشيخ ان السطح من هذه الجهة
ليس مقدارا بل اضافة وايضا لا معنى لقول هذا القائل ان موضوع هذه الاضافة
احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار

الجهة اى من هذه م

نهاية م

اما اولا فلان الاضافة هي النهاية فلا معنى لجعل معروضها الانتهاء ولو جعل الاضافة
هي الامر القابل للبعدين على ما فهم فعلى تقدير صحته كيف يعقل جعل معروضه
الانتهاء والبعد والمقدار اما الانتهاء فظاهر انه امر عدمي ولا يصلح ان يكون معروضا
لذلك الامر واما البعد فانه عينه فكيف يجعل معروضا له واما المقدار فلان الظاهر
ان المقدار يعرض ذلك الامر كما يظهر مما نقلنا من قاطيغورياس لا العكس واما ثانيا
فلان جعل الانتهاء والبعد والمقدار امرا متحدا بالذات متغايرا بالاعتبار
مما لا معنى له كيف والانتهاء والمقدار كل منهما من مقولة اخرى والمقولات
متباينة كما هو الظاهر وبزعمهم ايضا والبعد ايضا على ما زعمه ليس من مقولة المقدار
ولا يصح حمل احدهما على الآخر ولو فرض صحته فظاهر ان الشيخ لم يذهب الى ذلك و
هو ظاهر فلا معنى لتصحيح كلامه على هذا النحو وبالجملة هذا التأويل ازداد تشويشا
واضطرابا على ما فعله الشيخ فافهم لكنه من الجهتين جميعا الظرف لا يحتمل الشبهة
على ان السطح باي معنى اخذ من المعاني الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعي اما من
جهة كونه نهاية فظاهر لان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود امر
محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للمتناهي فيكون عرضا قائما
به واما كونه قابلا لفرض بعدين او كونه مقدار السطح فلجواز تبدله على الجسم
الواحد الشخصي مع بقائه بحاله وليس من شرط الحلول ان يكون الحال ساريا في المحل
مطابقا له لذاته ولا ان يكون بازائه من المحل شي يطابقه كما حقق في الطبيعيات
فانه قد ذكر هناك من شكوك اصحاب الجوهر الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم
بالجسم كالخطوط وغيره فمحلها ان كان جوهرا غير منقسم فثبت الجزء وان كان عرضا
ننقل الكلام الى محله ويلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما يلزم انقسام النقطة
لوجود كل جزء من المنقسم جزء منها وهو محال واما كون عرض واحد قائما بالكثير من

موضوع

موضوع واحد وهو الله ثم وتحقيق الجواب ان العارض للامر القابل للقسمة اما ان يكون
عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل فيكون لا محالة منقسما بانقسامه فعلا
او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك واما ان لا يكون عروضه من تلك
الحيثية بل من حيثية اخرى كالتناهي والابوة والحيوانية وغير ذلك من الامور
التي لا كمية ولا قسمة لها فانه لا يلزم من انقسام المحل بوجه انقسام الحال فانه ليس
من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات ولا من
شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء
غير منقسم من الجسم بل محله شي قابل للانقسام ولكن عروضها له ليس من حيث انقسامه
بل من جهة تناهيه في امتداد ما انتهى كلامه وفيه اما اولا فمنافاته لما نقلنا عنه
آنفا من كون الانتهاء والبعد والمقدار متحدا بالذات اذ مراده بالاتحاد
بالذات الاتحاد في الوجود وههنا يقول ان وجود النهاية وجود امر عدمي و
وجود الجسم وجود امر محصل جوهري فيكونان متغايرين في الوجود لا يقال
حكم ههنا بالمغايرة باعتبار كون وجود الجسم وجود امر جوهري اذ ظاهر ان الجوهرية
لا مدخل له لانه اذا جاز ان يكون وجود الامر العدمي والامر المحصل واحدا
فلا فرق اصلا بين المحصل الجوهري والمحصل العرضي والقول بالفرق تحكم الا
ان يقال ان ما ذكره ههنا من قبل الشيخ وما ذكره سابقا انما هو على رايه فلعله يجوز
الاتحاد في الوجود بين الامر العدمي والامر المحصل جوهرا كان او عرضا ويزعم
ان الشيخ لم يجوز ذلك واما ثانيا فلان القابل لفرض البعدين بالمعنى الذي فهمه
وجعله مغايرا للقابل للقسمة ومخالفا للمقدار لا يمكن ان يتبدل على الجسم الواحد
الشخصي مع بقائه بحاله بل الظاهر ان حاله حال الصورة الجسمية فكما كانت الصورة
الجسمية باقية بعينها كان هذا الامر باقيا بعينه وبعد زوال الصورة الجسمية ظاهر
ايضا

ان الجسم الشخصي لا يكون باقيا بعينه فهذا تمام لا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ ظاهر في
ان جعل قبول البعدين معنى آخر غير النهاية لانه استدل على كون الاول عرضا
بان النهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه وهذا ايضا يوجب ازدياد
اضطراب في كلامه فتدبر   ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان
في هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون الحقيقي ولئن كان ذلك لو لا يناسبه
وحاصله ان السطح اذا كان افتراض البعدين ثابتا له في ذاته فليس نسبة
المقدارية التي في السطح الى هذا الافتراض نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية
لان المقدارية التي في السطح جنس له وهذا الامر فصل له والمقدارية في الصورة
الجسمية ليست جنسا لها بل هي عارضة لها ولا يخفى ان افتراض البعدين اما
ان يراد به قبول القسمة في الجهتين الذي يكون في المقدار او معنى آخر مغاير له
على ما هو زعم صاحب التقييد وعلى الاول ولئن لم يلزم فساد لكن الكلام من سياق
كلام الشيخ هنا وما نقلناه عن قاطيغورياس انه يزعم ان قبول فرض البعدين
ليس قبول القسمة في الجهتين الذي يكون في المقدار ولئن الاول الا ان فرض
سطح وسطح بل انما المعنى الذي به السطح في الثاني سواء حمل كلامه على ما قاله القائل
من ان البعد امر آخر وراء المقدار او بقي ان مراده ان السطح امر يقبل الامتداد
في الجهتين والامتداد في الجهتين هو المقدار الا ان كما ان الصورة الجسمية امر
يقبل الامتداد في الجهات الثلث والامتداد في الجهات الثلث هو المقدار
الا ان على ما اشرنا اليه غير مرة وبالجملة لا خفاء في ان الشيخ كلما يقول في هذه
المواضع قبول البعدين او الابعاد او افتراضها يريد معنى غير المقدار و
انكاره مكابرة محضة فهنا على المقدار بعيد جدا وعلى الثاني فلا يكاد يصح اذ هذا
المعنى اذا كان فصلا للمقدار فيكون بعينه قبول القسمة في الجهتين اذ ظاهر انه ليس

سواء كان نفس النهاية او غيرها م

فصل

فصل المقدار الا هذا وقد جعل غيره وبعبارة اخرى اذا جاز ان يكون هذا
فصلا للمقدار فكيف يحكم في عدة مواضع ان هذا المعنى غير المقدارية
ولا يخالف به جسم جسما اذ على تقدير كونه فصلا للمقدار لا شك انه يخالف
به جسم جسما وهو ظاهر وهذا ايضا من جملة الاضطرابات الكائنة في كلام الشيخ
في هذا الفصل وثانيهما ان لا يكون تحقيقا بل يكون غرضه ان افتراض البعدين ليس
امرا ثابتا للسطح في نفسه بل انما يثبت له باعتبار كونه نهاية للقابل للابعاد
الثلثة كما اشار اليه قبيل هذا لانه لو ثبت له لذاته لم يكن نسبة المقدارية
في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية لان المقدارية تكون
جنسا لهذا الامر وهي عارضة بالنسبة الى الصورة الجسمية لكن نسبة المقدارية
اليها سواء ولا يخفى انا سلمنا ان قبول البعدين امر وراء قبول القسمة
في الجهتين سواء اخذ على ما هو زعم صاحب التقييد او وجها وجيها وقلنا
ان المقدار ليس جنسا له بل هو عارض له كما بالنسبة الى الصورة الجسمية القابلة
للابعاد لكن من اين يلزم ان هذا المعنى اذا كان ثابتا للسطح في نفسه لا باعتبار
كونه نهاية كان فصلا للمقدار لانه لا يخلو اما ان يراد بالسطح السطح التعليمي الذي
هو المقدار او يتبقى بوجود سطح آخر طبيعي نسبته الى ذلك السطح نسبة الجسم
الطبيعي الى الجسم التعليمي فان اريد الاول فنقول كون قبول الابعاد ثابتا
له لذاته لا باعتبار كونه نهاية لا يستلزم ان يكون هذا المعنى فصلا له حتى
يرد انه كيف يصح ان يبقى ان هذا السطح ليعرضه هذا المعنى باعتبار كونه نهاية
نهاية للجسم الطبيعي لانه ليس نهاية للجسم الطبيعي بل للتعليمي وايضا كيف يبقى
ان المقدار عارض لهذا المعنى الذي هو ثابت للسطح التعليمي ولئن اريد الثاني
فلا نسلم انه ثبوت هذا المعنى له لذاته يستلزم كونه فصلا له وكما يأتي انه

سلمنا كونه فصلا له لكن من اين لزم ان يكون فصلا للمقدار اذ المقدار ليس جنسا له
لهذا السطح بل انما هو خارج عنه عارض له هذا والى هذا اشار بقوله هذا الكلام من جهة
بارد ج وجه من السوفسطيين لا يظهر له استقامة ولم يظهر لنا وجه آخر هو فيه توجيه
لما بين الشيخ وهيئة السطح بكلا الاعتبارين اي كونه قابلا للفرض بعدين و
كونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين ارادوا الفرق بينه المغايرة بين هذين المعنيين
على نحو المغايرة بين القابل للفرض الابعاد الثلثة وبين المتقوم بالقوة في الجهات
الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ المقهور
جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة
للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى
وبين الذي هو الفصل بالحقيقة عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام
الى اجزاء والهيئة مشتركة في الحدود السطحية في الجهات الثلث الذي به
يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساحة فاذا ثبت الفرق بين
المعنيين في الجسم بان احدهما فصل الجوهر والآخر فصل للمقدار الذي يثبت في هيئته
ولا شك ان النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بما بازائهما في السطح فلو كان الذي
في السطح امرا واحدا حتى يكون القابل للفرض البعدين فصلا مقسما للمقدار المطلق
ومقوما للسطح الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة
ايضا فصلا مقسما لجنس المقدار ومقوما للجسم الجوهري وهو ... كما بانه
في المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا من الاصول اي من الاصول المنطقية
لان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا وعرضا ولانه لا يجوز ان يكون معنى
واحد فصلا لجنس في نوع منه في موضع وخارجا عنه في نوع آخر منه انتهى
كلامه وفيه نظر اما اولا فلان كلام الشيخ لا يكون محمولا على ما ذكره بوجه من الوجوه

كما

كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ليس يلزم مما ذكر كون معنى واحد فصلا لجنس في نوع منه
في موضع وخارجا عنه في نوع آخر منه بل انما يلزم المحذور الاول فقط الا ان لا
يحمل الكلام على لزوم محذورين بل يحمل على الترديد فافهم وقد علمت فيما
سلف من الالهي ومن في الفصل الذي ذكر فيه الحركة الواحدة بالجنس والنوع
من الطبيعيات لان السطح اذا ازيل عن شكله ... فيه نظر اذ ليس
كل زوال شكل مبطل لذلك السطح انما هو بقطع السطح ثم لو سلم انه يقطع السطح
فلا يلزم منه عرضية السطح الا ترى ان الصورة الجسمية ايضا تبطل عند القطع
ويحدث اخرى متواردة على الهيولى الباقية بعينها مع انها ليست عرضا
ولعل عرضية السطح بديهية وهذه الامور من قبيل التنبيه فلا يضر المناقشة
فيها فافهم وعرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التي في طباعها ان
توهما ايضا لا يخفى ان ظاهر هذه العبارة بل صريحها ان الصورة يلازم المقدار في التوهم
لا العكس كما في السابق ايضا وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الحكم مما لا دليل عليه سيما
اذا اريد بالوهم ما يشمل العقل ايضا وايضا هذا ينافي ما نقلنا آنفا عن قاطيغورياس
حيث قال ويكون صورة الجسم اذا اخذت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة
في الذهن سمى المجرد منها تعليميا لان هذا يدل على ان الجسم التعليمي يمكن ان يجرد في
الذهن عن الصورة الجسمية الا ان يقال ان ما ذكره هاهنا مخصوص بالوهم وما ذكر
في قاطيغورياس اراد به التجرد في العقل او يقال ان ما ذكر من قاطيغورياس
انما هو على الاحتمال العقلي في بادي الرأي او يقال اراد بتجرده في الذهن الالتفات
اليه وحده على ما سيذكره التعليقات وقد قيل في هذا المقام اخفق هذا الكلام اعني
كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية توهما ايضا كالمناقض لما قرره
الشيخ اولا من ان الشكل عن الثانية من قوله في تشكل الشمعة بالاشكال المختلفة

انه يتبدل الاتصال الذي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية وقوله
بان الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته
انتهى وفيه نظر لان مراده كما ذكرنا ان الصورة لازمة للمقدار لا العكس
وعلى هذا لا مناقضة بين القولين المذكورين بل ان مراده العكس لكن لا
مناقضة ايضا اذ يجوز ان يكون المراد ان مطلق المقدار لازم للصورة الجسمية
في الخارج والتوهم لا المقدار الخاص وعلى هذا لا مناقضة ثم قال بعد ما نقلنا
واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه ان المقادير والتعليميات انما هي من عوارض
هذه الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزائدة على وجودها فاذا اختلفت
الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف فكما يتبدل مقداره فكذلك
يتبدل جسميته الجوهرية التي هي بمنزلة المادة وانما الباقية منه عند ذلك هي الهيولى
والصورة الطائية بشخصها ومطلق الجسمية وبهذه الامور يبقى تشخصها محفوظا
كما مر آنفا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسميته التي هي
مقومة الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة
للجوهر قلنا تجدد وتبدل شيء على شيء آخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض
هو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه والجسم الذي هو بمنزلة
المادة او بعض الجنس هو جزء لهذا الجسم الطبيعي الكائن ويصح قوامه مفارقا
عنه فلا يلزم عرضيته بل هو جوهر ولئن تبدلت آحاده على جسم واحد كما يقال
فان كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته بوحدة وبقاؤه ببقائه لانه يتم
نوعيته الحقيقية وجزء آخر مادي هو بازاء جنسه ووحدة الجنس وحدة
ناقصة مبهمة تحتمل وحدة المبهمة بوحدة المبهمة فتبدل آحاد الجنس في ذاته لا باعتبار
الذي هو مادة لا يقدح في وحدته اي الجنس التي هي قد تبدلت وكملت بالصورة

الطائية و م

المذكورة م

له

كما سيجيء لك في مباحث الماهية انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان زوال الصورة الجسمية
عند اختلاف الاشكال والتخلخل والتكاثف لا يحكم به بديهة ولا برهان ان اراد الخط
لان البداهة يحكم بخلافه واما ثانيا فلان الصورة الكائنة التي ذكرها انها باقية بتشخصها
عند تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف الظاهر انها الصور النوعية العنصرية او الصور
النوعية التركيبية وانت خبير بانه قد يتبدل ايضا عند تبدل الاشكال والتخلخل
والتكاثف مع بقاء الجسم بعينه ولو اريد بها صورة اخرى فهي خرافة في العقل
كما اشرنا اليه بين ايضا واما ثالثا فلان جزئية الشيء بالنسبة الى المجموع الحاصل
منه ومن غيره لا ينافي عدم العرضية لان جميع الاعراض ايضا كذلك الا ان
يقال كما اشرنا اليه سابقا ان العرض لا يكون جزء حقيقة محصلة ويدعي ان
الصورة الجسمية المتبدلة جزء حقيقة محصلة واما رابعا فلانه لا يصح قوله
ويصح قوامه مفارقا عنه   لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم منفردا
حاصله ان الوهم ان توهم السطح منفردا اليس نهاية لشيء فلا بد ان يكون له وضع
خاص ويكون له جانبان وكل ما يكون له جانبان فهو قابل للعمق في العمق ايضا
فيكون السطح جسما لا سطحا وان توهم نهاية لشيء الجسم لا ينفصل عما هو نهاية له
فيكون ما هو نهاية له وهو الجسم حاصلا منه فلا يكون مجردا عنه وانت خبير بان
ما ذكر من قبيل المغالطة الامور الذهنية بالامور الخارجية لان هذا انما هو
في الخارج لكن لا ان في الذهن ايضا يلزم انه اذا كان السطح منفردا
كان له جانبان وهو ظاهر سيما اذا اريد بالوهم ما يشمل العقل ايضا وما يظهر
وجه صحة المقال النظر في المرآة والتمثال اذ لا يمكن ان يقال ان الصورة المنطبعة
في المرآة لها وجهان كما لا يخفى وجهه ثم قبيل في هذا المقام بعد شرح الكلام
هذا التوضيح ما ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر

في ثبوت المفارقة بين هذه المقادير على الوجه الثاني ايضا وكذا بين الجسم المقدار
والجسم الذي هو في المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت الى السطح دون الالتفات
الى الجسم الذي هو طرفه لا يخلو عن اشكال اذ الالتفات الوهمي الى شيء لا ينفك
عن تصويره عنده وذهوله عن الشيء يلزمه عدم حضوره فلعل عالم الادراك
ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج في ان يكون للاشياء وجود
سواء ادركت او لا التفت اليها او لم يلتفت فاذا قرن شيء في الذهن
كالبياض بالجسم صح الالتفات الى احدهما مع الغفلة عن الآخر وهذه الغفلة
لا تجعل المعقول عنه معدوما بخلاف عالم الوهم والتصوير فان وجود
الاشياء هناك بنفس مدركيتها بلا اختلاف حيثية اذا تقرر هذا فنقول
اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الذي هو طرفه يلزم
ان للسطح وجودا في الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر لك من ان عدم التفات الوهم الى الشيء
يوجب عدمه في الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم في الوهم مفارقة
لا يكون مع وجوده وجود الجسم في الوهم باطل فاذن كما لا يقدر الوهم ان
يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكن الالتفات اليه دون الالتفات
الى ما هو طرفه وكذا الحال في الخطوط والنقط فاذن قد ثبت ان الخطب سهل لان
هذه الامور ليست متغايرة في الوجود وانما هي متغايرة بنحو آخر من التغاير
لانها من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة في عروضهما للماهيات فنقول
للاشياء نحو آخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين وهو المفارقة بحسب
الماهية والمعنى كالفرق بين الماهية ووجودها وكالفرق بين الجنس والنوع
البسيط كاللونية والسواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين في
الوجود دون صاحبه اذا اختلفا في المعنى والمفهوم انتهى كلامه وفيه نظر

اما اولا فلان ما ذكر من انه لا يجوز ان يكون شيء في الوهم ولا يلتفت اليه حال لا يلتفت
اليه اولا دليل على ذلك ولا البداهة تحكم به بل بخلافه الا يرى انه يجوز ان يرى
مجموع الاشياء مجملة من دون الالتفات الى خصوصياتها واجزائها وهذا القائل
في بيان النوع البسيط يجعل العقل الى الجنس والفصل وذلك لان النوع اذا
كان في العقل مجملا فجنسه وفصله موجودان فيه والا لكان كحكم البهائم
مثل الاختراعات الكاذبة ولا شك ان حين يتصوره على الاجمال لا يلتفت
العقل الى خصوص جنسه وفصله فقد ظهر انه يجوز ان يكون شيء في العقل مع
عدم الالتفات اليه واذا كان حكم العقل هكذا فما ظنك بالوهم واما ثانيا فلانه
لم يظهر وجه صحة تفريع ما ذكر بقوله فاذن قد ثبت الى على ما سبق اذ ظاهر انه
اذا لم يكن له ان يتصور السطح مجردا عن الجسم فنحو ذلك لا يلزم عدم مغايرتهما في
الوجود اذ يجوز ان يكونا متغايرين متلازمين وهو ظ فانا قد بينا ان
ذلك جار فيها بان ينتقل بتبعية محلها لكن المماسة لما كانت لا تثبت
الا بعض اجزاء الخطوط مثلا اذا كان مماسا للشيء فبانتفاء هذه المماسة
يحصل النقطة في الذي ماسه واذا اشغل الخطوط واشغل النقط التي في
رأسه باشغاله وزال المماسة بطلت النقط التي في الذي ماسه لان
حصولها كان باعتبار المماسة فبعد زوالها لا يبقى لها بقاء فكان حال الذي
كان فيه هذه النقط كحاله قبل المماسة فكما لم يكن فيه نقط قبل المماسة
فكذا بعد المماسة فلا يمكن ان يبقى بارتسام خط وهو ظ ويكون الحركة
عليه او فيه اي على سطحه او في جوفه وقد قال بعض الفضلاء قوله عليه اي
اذا كان الحركة بمعنى القطعية وقوله وفيه يعني اذا كانت الحركة توسطية
وربما يقال عليه او فيه بناء على اختلاف المذهبين في المكان انه البعد المجرد

او السطح انتهى ولا يخفى بعده سيما الاحتمال الاول فيما وقد قيل في شرح هذا
الوجه الثاني من الشيخ بقوله والوجه الثاني في بطلان هذا القول ان الكلام
في التقدم والتأخر بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق وما الاعداد
فالنقطة المسلوك لا تكون موجودة الا في شيء لا محالة ولا تكون حركتها وسيلانها
الا في شيء ذي وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح الجسم او خط
هو طرف بعد فيكون نحو هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة وكذا القول
في الخط في رسمه للسطح والسطح في رسمه للجسم لا سيما له الخلاء انتهى وانت خبير
بانه لا يظهر ان قوله ان الكلام في التقدم والتأخر بالذات ومن جهة الطبيعة
لا بحسب الاتفاق والاعداد اي مدخل له في هذا الوجه ثم قيل ههنا وجه ثالث في
بطلان ما توهموه وهو ان اجزاء غير منقسمة لا تفعل بحركة منقسمة وهو انه اذا اجتمعت
عدة من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتأليفها خط لان النقطتان ثلاث
مثلا اذا اجتمعت فالوسط ان لقيت بكليتها كلية الطرفين فهي تتداخل فيهما
وهما يتداخلان فيها والمداخلة الثانية لا يوجب العظم لانها تنافي التنظيم
والترتيب وان كانت الواسطة ما لقيت الطرفين لقاء بالاسر بل لقيت بعضها
طرفا وبعضها طرفا آخر فيلزم انقسامها فلم يكن النقطة نقطة هف فاذا
ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تأليف النقط ولا سطح من تأليف الخطوط ولا جسم
من تأليف السطوح ثم ان تكرر نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول
الخط منه حكم اجتماع نقاط متعددة بتلك العدة وكذا الحال في تكرر خط او
تكرر سطح انتهى ولا يخفى ما فيه اذ القائلون بوجود الخط من حركة النقطة لا يلزم
ان يقولوا بان الخط يحصل من تكرر النقاط المتعددة حتى يرد عليهم ما ذكره
بل يمكن ان يقولوا ان حركة النقطة يرسم الخط من دون ان يحصل نقاط متعددة

وهو

وهو كما ترى وعلى هذا لا يلزم ما ذكره اصلا فافهم واما وجود السطح فلوجوب تناهي
المقدار الجسماني ولا يخفى ان النزاع انما هو في ان الاطراف اعدام او انها
امور وجودية واما ثبوتها في الجملة فمما لا نزاع فيه وظ ان ما ذكره الشيخ لا
يثبت الا وجودها في الجملة لا وجودها في الخارج فلعل الشيخ لم يلتفت الى
هذا النزاع وغرضه مجرد وجودها في الجملة وان كان مما لا نزاع فيه او يكون
غرضه الوجود في الخارج لكنه نزعم ان بعد ثبوتها في الجملة ثبوتها في الخارج
بديهي فلذلك لم يتعرض للاستدلال عليه فافهم وفي ملاقاة حركة يلزم معها
كالتقاء مثلا وكذا حال الصغر والكبر والقليل والكثير اي الصغر و
الكبر الاضافيين والقلة والكثرة الاضافيتين كما يقال ان جسما اصغر من جسم
او اكبر منه او ان عددا اقل من عدد او اكثر منه فان هذا الصغر والكبر وهذه
القلة والكثرة امور اضافية ليست مقدارا بالذات بل المقدار بالذات
انما هي معروضاتها اي الجسم الصغير والكبير والعدد القليل والكثير واما حال
ان هنا طولا حقيقيا وهو نفس الممتد في جهة واحدة الذي يعتبر كل خط فيه
ولا يختلف باعتبار خط وخط وطولا اضافيا وهو كون احد الخطين اطول
من الآخر والاول هو المقدار بالذات والثاني ليس من مقولة المقدار
بل من مقولة الاضافة وقس عليه الكثرة الحقيقية والكثرة الاضافية فتحقيق
ولتحديد انواعها اي كيفية تحديد كل نوع من انواعها وبيان
اوائلها اي اجزائها فقد اشتغلنا عنها في الكميات المتفرقة المحكمة
مستوعبة لان غرضنا كان يوجب ذلك بعض ما اشتغلنا سابقا من الاعداد
في الكميات المتصلة مستعجلا من غير ان يتم العدد وتفصيل الكلام عليها
لان غرضنا كان يوجب ذلك التعجيل وانما كان غرضه يوجب ذلك لانه تكلم

العدم

فتدبر

في البسيط والصورة وكان المناسب بعده ان يتكلم في الكم المتصل لانه من لواحقها
ولوازمها لكن قدم عليه شيئا من الكلام في الوحدة لما ذكره ثمة من ان الوحدة
شديد المناسبة للوجود ولانها بمنزلة العلة الصورية للكم المنفصل وكالجزء
له وقد انتهى الكلام الى ذكر العدد ايضا وبعد تقديم ما هو القدر الواجب
من الكلام في الوحدة والعدد اشتغل الى ما كان ذكره مناسب لبحث الهيولى او
الصورة من الكم المتصل من غير اتمام الكلام فيهما لان تفصيل القول فيهما ليس
ما كان لازم التقدم على بحث الكم المتصل بل كان ينبغي ان تقدم ما قدمه وبعد
الفراغ من بحث الكم المتصل عاد الى تفصيل القول وتتميم الكلام في الوحدة و
العدد وقيل انما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية
للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما هو رأيه
ثم اشتغل بالكلام في احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد
اسبقى لان ما هو الغرض من بيان حقايق تلك الكميات وكيفية وجودها و
بيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض فرجع ثانيا الى اتمام البحث
عن طبيعة العدد عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها وكيفية توقف
احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في العين انتهى وانت خبير
بانه لم يتكلم فيما هو المهم هنا من بيان الغرض الذي يوجب الاستقبال
الذي ذكره الشيخ اذ كان في الموجودات وحدات فوق الوحدات
يمكن ان يكون هذا دليلا على ما على المطلوب ويمكن ان يكون مع ما بعده دليلا و
حاصله على الاول انا نعلم ان في الموجودات وحدات توجب وحدات
والوحدات هي العدد فيكون العدد متحققا في الموجودات فيكون موجودا
وعلى الثاني ان وحدات فوق وحدات متحقق في الموجودات وكل واحد

من الوحدات نوع خاص من العدد وله خواص وللخواص لا بد ان يكون موجودا
فانواع العدد موجودة ولا يخفى ان كلا منهما غير تام اما الاول فلان ما هو
المعلوم قطعا ان الوحدات متحققة في الموجودات بمعنى ثبوتها الرابطي
لها لا وجودها في نفسها وفيها ولا شك ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت
الثابت ودعوى الشيخ انه غير مسموعة حتى يقام عليها دليل والقول بان ما
لم يثبت في نفسه كيف يثبت ثبوته لغيره ضعيفه ظاهر وقدم القول فيه واما
الثاني فلان الخواص التي لانواع العدد ما سيذكره الشيخ لا شك انها من
الامور الموجودية بل من الامور الاعتبارية ولا يبعد ان يكون للامر الاعتباري
خواص اعتبارية وهو ظاهر والشيء الذي لا حقيقة له يصح ان يكون له
قد عرفت حقيقة الحال فيه وانت خبير بان القول بوجود العدد مما
لا معنى له لانه مركب من الوحدات والوحدة ظاهر انه من الامور الاعتبارية
والامر الشيء ولعل مراد الشيخ من وجود العدد كونه من الامور النفس
الامرية لا الاختراعية هذا وقد قيل في هذا المقام واعلم ان العدد من
الماهيات الضعيفة الوجود لضعف وحدتها فوجود العدد عبارة عن
عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود
له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد عن الماهيات المعدودة
التي في الخارج لا وجود له الا في النفس فهو حق لان الواحد بما هو واحد
لا يكون في الخارج فكذا المؤلف منها بل ان وحدات الاشياء التي هي
في الخارج لا يمكن تجردها عنها باعيانها عن تلك الاشياء وان اراد ان
العدد مطلق بلا شرط الخلط والتجريد مما لا وجود له في الخارج فهو باطل
اذ لا شبهة في ان للموجودات وحدات عددية كما ذكر واعلم ان ههنا شبهة

بمعنى أن الاثنوة مثلاً إن كانت موجودة في الاثنين فلا يخلو إما أن يوجد في كل
واحد من الواحدين أو في أحدهما أو في المجموع من حيث هو مجموع والأول
مع كونه صحيحاً أما أولاً فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين وأما ثانياً فلأنه
إذا وجدت الاثنوة فيهما لزم أن يكون كل واحد منهما اثنين فيكون الواحد
اثنين ويكون الاثنان أربعة ثم يكون الكلام في كل واحد من تلك الآحاد كالكلام
في الأول فيلزم أن يكون في الاثنين آحاد غير متناهية وبهذا تبين أيضاً أنه
يستحيل أن يكون الاثنوة موجودة في أحد ذينك الواحدين وأما الشق
الثالث وهو أن يكون الاثنوة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك أيضاً
غير صحيح لأن المجموع من حيث هو مجموع مغاير لكل واحد من جزئيه وهو بذلك
الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لأن القابل لا بد وأن يبقى مع المقبول و
الواحد من حيث هو واحد يستحيل أن يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكر
بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها وأقول إنها منحلة بما ذكرنا من أن العدد من الأمور
الضعيف الوجود الناقصة فوحدة كل عدد بعينها كثرتها لكن يجب أن يعلم
أن حقيقة العدد الذي هو من باب الكم إنما يحصل من تكرر وحدات من نوع
واحد كأفراد من الناس أو الفرس أو الحجر حتى يتميز أعداده وأما إذا فرض جملة
من وحدات مختلفة الأنواع كوحدة مع وحدة الفلك أو وحدة جنسية
مع وحدة نوعية أو غير ذلك فلا يحصل منها عدد إلا من جهة عوارض
متشابهة ومعان متفقة ككونها موجودات على الإطلاق أو أشياء أو ممكنات
وبالجملة العددية حاصلة من وحدات متماثلة ففي هذا السبيل للكثرة جهة
كثرة ووحدة جهة إذا عرفت هذا فنقول الاثنوة حاصلة في مجموع الاثنين
لا في كل منهما وذلك المجموع إن اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن ما لم يكن

أي صورة كانت وحدة تجامع اثنينية وأنت تعلم فكما أن الاثنوة التي هي العارضة
وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعدود في كونه واحدية مغمورة
في اثنينية وأيضاً مادة الاثنين والثلاثة وغيرهما من كل نوع من شأنها أن يقبل
الوحدة والاتصال للكثرة المنفصلة فهي أيضاً جهة الوحدة في الأعداد وكذا
الاتفاق في المعنى النوعي وأما عالم الخالق فليست هناك وحدة تحصل
من تكرر الكثرة هو العدد كما أومأنا إليه انتهى كلامه وههنا أبحاث أحدها أن قوله
لأن الواحد لا محالة لا وجه له لأن هذا الوجه الذي نقله والذي أثبته بقوله بل
لا فرق بينهما في هذا المقام بل آحادها واحد كالاثنين وثانيها أنه في قوله إذ الشبهة
في أن للموجودات وحدات عددية كما مر آنفاً وثالثها أنا نقول في جواب الشبهة
أن الاثنينية موجودة في المجموع من حيث هو مجموع قوله وهو بذلك الاعتبار
واحد إلى آخر ما قال نقول إن أردت بكونه واحداً أنه يعرضه الوحدة كما
يعرض سائر الحقائق الغير العددية بمعنى أنه يكون اثنينيا واحداً فنقول إن هذه
الوحدة يقابل كثرته بمعنى كونه اثنين متعدداً ولا يبقى مع تلك الكثرة ولا يقابل
كثرته بحسب الأجزاء بمعنى كونه ذا أجزاء متكثرة وهو ظاهر وإن أردت به حقيقته
الخاصة التي تعرض لها الوحدة في الأمر أظهر إذ تلك الحقيقة إنه لا ينافي الانقسام
ولعمري ما يبقى بعده ورابعها أن قوله إنها منحلة بما ذكرنا من أن العدد
من الأمور الضعيف الوجود مما لا مدخل له في الحل إذ ضعف الوجود وقوته مما
لا يؤثر في حل الشبهة وعقدها كما لا يخفى وخامسها أن فرقه بين الوحدات في
قوله يتألف العدد من بعضها دون بعض تحكم صرف لا يشهد به بداهة أو برهان و
هو ظاهر وسادسها أن قوله ففي هذا السبيل لا يظهر تفريعه على ما سبق وسابعها
أن قوله وذلك المجموع إن اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن ما لم يكن إلخ -

لن اراد به ان حقيقة المجموع ووجوده انما هو به واحداً حقيقة خاصة لكن لما لم يكن
لها جزء صوري كانت وحدتها مع اثنينيتها واتفاقهما فيه لم يكن لها ما ليس
لها جزء صوري ما لا مدخل له في عدم منافاتها للاثنينية والانقسام وهو
ظ اذا حقيقة كانت سواء كان لها جزء صوري او لا لا ينافي حصول الاجزاء
لها ولئن اراد به ان هذا المجموع يعرضه وحدة وهذه الوحدة لا ينافي كثرته
الاجزائية وقبول الانقسام فهذا ايضا مما لا مدخل فيه لانتفاء الجزء الصوري
موقف عليه ما ذكره من ان المعروض الحقيقي واحدية مقهورة في اثنينية
وثانيهما ان قوله وايضا مادة الاثنين والثلثة الى ما لا طايل تحته في المقام كما
لا يخفى ثم قيل بعد ما نقلنا في شرح كلام الشيخ وكل واحد من الاعداد له ما يخصه
لكن لنا ان نقول في هذا المقام مقدمتين احديهما ان تحصل كل ماهية مبهمة وتنويعها
انما يكون بامور مناسبة لها واشباه من بابها في الادراك مثلا ماهية جنسية
ويكون تحصله وتنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس وكالسمع
والبصر وغيرهما تحت الحس وكذا الكمية المنفصلة مثلا التي عبارة عن قبول
الانقسام بوجه انما يكون تحصلها بانحاء التقديرات وقبول الانقسامات وهكذا
في كل الاجناس والانواع المندرجة تحتها فان الكم المنفصل الذي هو عبارة
عن الوحدات لا بد ان تحصل انواعه بمراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات فبلوغ
التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع آخر من العدد وثانيهما انه لا بد لكل حقيقة
نوعية من خاصة ذاتية يترتب عليها لذاتها في الخارج واختلاف الخواص
والآثار المترتبة على مختلف ذوات الاشياء من غير مدخلية شيء آخر او انتفاء
او وجود حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الحقيقة النوعية
فعلى هذا نقول لا شك ان لكل واحد من الاعداد خواص وآثار ابين ما يعزه

بلغ م

لنو

فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة له كيف يكون
ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لساير الاعداد فلما عرفت في الوجهين
انتهى كلامه وانت خبير بان دعوى العلم بان مناسب ماهية جنسية مثلا العقل
الفلاني في غاية الاشكال ثم انه لم لا يجوز ان يكون العدد نوعا ويكون مراتب الاعداد
اصنافا له فان قيل نعلم ضرورة ان العدد ماهية مبهمة جنسية فنقول بعد تسليم
كون هذه الماهية التي فهمناها من العدد ماهية مبهمة لعله يكون مراتب الاعداد انواعا
بسيطة اي ليس لها جنس ويكون هذا الامر المبهم عرضيا لها وبعد تسليم كونه جنسا
يتم المطلوب من دون حاجة الى المقدمتين اللتين ادعاهما اذ العدد اذا كان ماهية مبهمة
وقد ثبت وجودها بالذات فلا بد ان يكون لها فصول وانواع الا ان يقال
المطلوب من المقدمة الاولى ليس مجرد اثبات ان العدد له انواع بل ان انواعه
مراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات وايضا يرد عليه انه يجوز ان يكون اختلاف
الخواص والآثار للاصناف المختلفة لا للانواع ولا يمكن اثبات ان نوعية كون العدد
ماهية مبهمة معلوم بالضرورة اذ على هذا يصير الوجه الثاني لغوا محضا ولا يمكن توجيهه
بالوجه الاول كما لا يخفى   ومنها ان الحقيقية وحدته التي بها هو ما هو
ليس مراده ان حقيقته عين وحدته لظهور بطلانه بل المراد ان الوحدات اذا
اخذت من حيث هي واحد يكون حقيقة العدد فالاثنان مثلا مجموع وحدتين من
حيث انها واحد وهكذا   وليس العدد كثرة لا يجتمع فيه وحدة الى ان يكون لها
وحدة حقيقية انما مجموع الآحاد من حيث الكثرة لا باعتبار الوحدة بل العدد
الكثرة المعتبرة من حيث انها واحدة   فانه من حيث هو مجموع ما مثلا مجموع
الآحاد العشرة من حيث هو مجموع هو العشرة وله عوارض وآثار
وليس يجب ان يكون لها فالعشرة هي مجموع الآحاد من حيث المجموع وهي بهذا الاعتبار

واحدة ولها الكثرة الاجزائية وهي لا تنافي وحدتها كما مر الان انه تحل الشبهة
المنقولة في حيث العشرية لها اي من حيث هي مجموع واحد لها خواص
العددية لان العشرة انما هي ذلك المجموع الواحد واما الكثرة فليس فيها الا
الكثرة الاجزائية فلها خواص الكثرة التي تقابل الوحدة مثلا يصير معروضها
بها كثيرا ونحو ذلك فلذلك فان العشرة لا ينقسم بالعشريتين بمعنى لاجل
ان العشرة هي مجموع الآحاد من حيث انه واحد لا ينقسم العشرة بالعشريتين لكان
وحدتها عبارة عن انها عشرة واحدة فكيف يمكن ان ينقسم بالعشريتين كما
لا يمكن ان ينقسم الانسان الواحد بالانسانين ثم ماهية العشرة يعرضها الوحدة
والكثرة فالعشرة المخصوصة عشرة واحدة والعشرتان والعشرات عشرة
كثيرة والحاصل ان حقيقة العدد نفس الكثرة وتلك الحقيقة يلزمها الانتظام
والتجزي ويلزم ان يكون معروضها متكثرة وتلك الحقيقة ايضا كسائر الحقائق
يعرضها الوحدة والكثرة فكل فرد خاص منها له وحدة لكن فيه كثرة اجزائية
ولا ينافي وحدته تلك الكثرة كما مر غير مرة وفردان منها او افراد يعرضها
الكثرة وفي لها كثرتان كثرة افرادية وكثرة اجزائية وهذه الكثرة الافرادية
تقابل وحدتها المجموعية ولا نتوهم ان الوحدة المجموعية داخلة في ماهية
العدد او عينها بل هي عارضة لها كما يعرض سائر الماهيات نعم ماهية مركبة من
الوحدات بخلاف سائر الماهيات فماهية العشرة مثلا هي مجموع عشرة آحاد
من دون ان يكون الوحدة جزءا لها او عينها كما ان الانسان ماهية الحيوان
الناطق من دون ان يكون الوحدة جزءه او عينه لكن هذه الماهية يلزمها
وحدة نوعية كما ان ماهية العشرة ايضا يلزمها وحدة نوعية والعشرة
الخاصة هي مجموع آحاد خاصة من دون ان يكون الوحدة عينها او جزءها

كما ان الانسان الخاص الفلاني يلزمها الوحدة كما يلزم الانسان الخاص
والعشرتان والعشرات يعرضها الكثرة كما يعرض انسانين او اناسي والعشرة
الخاصة باعتبار وحدتها لا يمكن ان ينقسم الى العشريتين كما لا يمكن ان ينقسم الانسان
الواحد الى انسانين لكن لما كان ماهيتها الكثرة ينقسم الى الافراد وذلك الانقسام
لا ينافي وحدتها ولا يبطلها كما ان الانسان الواحد ايضا له اعضاء وينقسم
اليها وذلك لا يبطل وحدته فافهم وليعلم ايضا انه لا يبعد ان العشرة
لا يخفى ما في هذا الكلام التطويل الذي من تطويل بلا طائل وفي ان
يكون ماهية واحدة وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة اي
ان العقد ذكر والعلة في كل مرتبة من العدد اذا كان لها صورة وراء الآحاد فلا
يكون عدد مركبا مما تحته من الاعداد واذا لم يكن لها صورة فكل عدد مركب
مما تحته من الاعداد ومثلا نقول ان الخمسة هي نفس مجموع آحاد خمسة بل
يكون لها صورة اخرى فالعشرة ليست مركبة من خمسة وخمسة مثلا اذ ظ
ان تلك الصورة ليست داخلة في العشرة وان كانت نفس مجموع الآحاد فالعشرة
مركبة من خمسة وخمسة وكذا من ستة واربعة وسبعة وثلثة وغيرها اذ الكل
الجميع واحد ولا يلزم ان يكون حقيقة واحدة لها حدود مختلفة اذ لا فرق بين
ان يقال ان العشرة واحد وواحد الى ان ينتهي الى العشرة او خمسة وخمسة او
ستة واربعة الا بالاجمال والتفصيل كان يقال الانسان حيوان ناطق او
جسم نام حساس ناطق او جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق وهذا الكلام
وان كان الشق الاول منه صحيحا لكن الكلام في الشق الاخير مجال اذ لنا ان
الاثنين ولو لم يعتبر معه صورة وجعل نفس وحدتين جزء الثلثة اذ يجوز ان
يكون كل وحدة جزءا ولا يكون مجموع الوحدتين من حيث المجموع جزءا ودعوى البداهة

لئلا يتكرر م

في غير مسموعة وقد فصلنا القول فيه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد
واذ قد عرفت هذا فنقول ان كلام الشيخ ههنا من ان العشرة لو كانت مركبة
من خمسة وخمسة وستة واربعة لكان لحقيقة واحدة حدود مختلفة انما يتأتى
على اعتبار الجزء الصوري في الاعداد واما على ما ذكر العلم او على
ما ذكرنا من ان الآحاد اذا كانت اجزاء لا يلزم ان يكون كل مجموع فيها ايضا جزءا
لان حقيقة المجموع غير حقيقة الآحاد في الاثنين ولئن لم يكن له جزء صوري
غير واحد وواحد فاذا كان كل واحد من الآحاد جزءا للثلثة لا يلزم ان
يكون مجموع الواحدين ايضا جزءا للثلثة بل يلزم على هذا من تركيب الخمسة مثلا
من اثنين وثلثة ومن اربعة وواحد اختلاف حقيقتها لان الاثنين غير
الثلثة وغير الاربعة وليس جزءا لها فيلزم من التركيب المذكور الاختلاف
المذكور البتة وللتأمل فيه مجال فان قلت ما الظاهر في وجود الجزء الصوري
للاعداد نفيه او اثباته قلت الظاهر نفيه اذ نعلم بداهة ان العشرة لا يعتبر
فيه شيء آخر غير مجموع الآحاد من العشرة والعقول بوجود صورة اخرى حال الاخذ
له اذ ظاهر انا لو اخذنا الآحاد من دون اعتبار امر آخر فهي شيء من الاشياء
البتة فنقول ايها هل هي شيء غير العشرة وهل فهمنا من العشرة واردنا منها
شيئا وراءها ولا اظنك في ريب من هذا ولئن لم يتضح لك كل الوضوح فعليك
بالتأمل وبذلك ان التركيب من خمسة وخمسة لا ينافي انه
مناف لما حققه من ان تركيب العشرة لو كان من خمسة وخمسة وستة
واربعة لكان لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ لو كان تركيبها منها حال الاخذ
فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعل ذلك حدا لها او رسما وهو ظاهر
وحمل كلام الشيخ على التنزل حالا وجه له الا ان يحمل على ان تحديدك

ان

الخمسة لما كان هذا الكلام انه يحصل للاعداد صورة وراء الآحاد ويقول انه اذا
اخذ الصورة وجعل العدد مركبا من الاعداد التي تحته يلزم ان يكون لحقيقة
واحدة حدود مختلفة واما اذا لم يعتبر الصورة فسواء قولنا ان العشرة مركبة
من خمسة وخمسة او من ستة واربعة او نحوهما ولا يبعد ايضا ان يحمل الصورة
التي في كلامه على المجموع من حيث المجموع ويكون مآله على ما ذكرنا ويحتمل كان
في كلامه اضطراب بيانه انه قال في اول الكلام ان المفهوم من قولك العشرة
من خمسة وخمسة هو المفهوم من قولك العشرة من ثلثة وسبعة ونحوهما
اذا كنت تلحظ الآحاد فقط دون الصورة سواء حمل الصورة على ما ذكره العلم
او على ما ذكرنا واما اذا اخذ الصورة فلا يصح القول بتركب العشرة منهما و
قال في آخره ان اعتبار العدد من حيث الآحاد لما كان يصعب على التحمل
فيصار الى الرسوم من الواجب فنقول ان مراده بالرسوم هو قولهم العشرة
من خمسة وخمسة مثلا وح نقول ان كان المراد خمسة وخمسة هو مجرد الآحاد
من دون اعتبار الصورة فذلك ليس رسما بل حدا على ما ظهر من اول الكلام وان كان
المراد الآحاد مع اعتبار الصورة فذلك يكون باطلا لا رسما وايضا على ما ذكر
في آخر الكلام لم يبق فرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول اذ على الوجه الاول
ايضا حقق ان هذه التعريفات ليست حدودا بل رسوما فكان الصواب في
العلاوة ان يقول ان التحديد بالخمسة والخمسة ايضا يحتاج الى تحديد الخمسة
فينحل آخر الى الآحاد ويكون مآل الخمسة والخمسة والستة والاربعة و
نحوهما واحدا اذا لوحظ الآحاد فقط ولا يلزم من التعريف بها ان يكون
لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ محصل الجميع انها من آحاد عشرة لكن لما
كان ذكر جميع الآحاد صعبا فيصار الى التحديد بها الى الرسوم كما ذكره الشيخ في ح

يظهر فرق بين ماهية العلاوة وبين ما سبقه اذ ما سبقه هو ان هذه التعريفات ليس
لان يكون حدودا بل رسوما لا انها امور مختلفة وما هنا هو انها حدود وتمييز
الجميع بما امر واحد لكن لا بوجه الاعداد او مع الصورة اذ مع اخذه كذلك لا يمكن
ان يكون حدودا والا يلزم ان يكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة وحقايق
متغايرة هذا وقد قيل في هذا المقام ما شرح قول الشيخ وليس يجب ان يكون ما
نقوله وجها يجب ان نبحث عنه ما هو عبارته شروع في كيفية تحديد انواع العدد
اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارا عاما وهو ان يكون فيها كثرة
فان ذلك يعم كل عدد خاص وبها اعتبار خصوصية الكثرة التي فيها وهي صورة
النوعية التي بها هو ما هو وبها وحدته اي جهة التي لا تشاركه فيها غيره
ومن منشأ خواصه وآثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية
لها فصل ذاتي الا انها حقايق بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها نفس
مادتها لا ان لها فصولا مختلفة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص
فصول ذاتية واما اللوازم فان كانت فصولا فبئست ما هو المط وان كانت
لوازم فهي غير مستندة الى الامر المشترك بين الاعداد لان لازم الامر المشترك
مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متخالفة فحينئذ ان يستند الى الخصوصيات
اخر لوازمه ويعود الكلام الى مبادي تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل
لازم الى لازم لا الى نهاية فلابد ان ينتهي الى خصوصيات ذاتية وهو المط
واما انها حقايق بسيطة فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا تقبل القسمة
فان القابل لها الذي يبقى مع معقوله فالعشرة لا تبقى مع القسمة فلو كانت
لها ماهية مركبة بان يكون لبعضها وجود ولبعضها وجود آخر كانت من حيث
جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة وليس الامر كذلك فظهر انها محض الصورة

الى

التي جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا
لا يجوز ان يقال العشرة تسعة وواحدة او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة
او واحد وواحد وواحد حتى تستوفي كما يقال الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم
ونام وحساس كما في المحمولات الذاتية او كما يقال في المحمولات العرضية انه
كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحدا
وكذا اذا لم يرد بالعطف التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق
ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اي يحمل عليه الحيوان المشروط
بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا
باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا يحمل على العشرة ولا
يكون التسعة عشرة ولا العشرة تسعة ولا غيره وكذا ان جعل التسعة
مع معطوفها او قيدها محمولة حملا عرضيا فان شيئا من الاجزاء التي يشتمل عليها
العشرة ليس محمولا عليها لا الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي ولا حمل الذاتيات ولا
حمل العرضيات الا على وجه المجاز في اللفظ او في الاشياء بل العشرة هي نفس
المجموع الحاصل من الاجزاء وليست من الاجزاء وليست شيئا منها فهي امر به
صارت الافراد واحدة وهو المط فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب
من الآحاد التي مبلغ محلها ذلك النوع ويكون لكل فرد من تلك الافراد كما في
الاظفار ماهية لكن صورة ماهيته بغير اجزائه المادية نعم اراد تحديده يجب
ان يقول عدد من تاليف واحد وواحد وواحد الى ان يستوفي تلك الآحاد
فلا يمكن التعريف بالامور المعقولة وذلك لانه ان ذكرنا بدل الآحاد الخواص
التي له ولم نذكر الاجزاء ولا الآحاد ولا الاعداد وقع التعريف حدا حاصلا
من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الآحاد الاعداد

صار اسما ايضا وبيانه ان الذي اشرنا اليه تركبه من عددين دون غيرهما مثلا جعلنا
العشرة من خمسة وخمسة هو الذي يرجح لانها كما يمكن اعداد تركيبها من خمسة
وخمسة يمكن ان يتركب من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين
ومن تسعة وواحد فلا اولوية لشيء منها دون الآخر وليس جهة العشرة باخذ
منها اولى من غيره ولا يمكن ان يكون متعلقا بالجميع لان جهتها جهة واحدة و
لا يمكن لجهة واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك الجهة فاذن الحد
العشرة لا يكون الا واحدا وحيث لا اولوية لشيء منها فلا يكون لا الجميع ولا الواحد
حدا بل رسما فالحد هو المذكور اولا يعني التعريف بذكر جميع الآحاد وهذه الانحاء
الاخر من التراكيب المذكورة هي رسوم تابعة لازمة لها واليه تنحو من حدد
العشرة بالخمسين لا بد لتحديده لها من تحديد الخمسة مرة اخرى وينحل ذلك آخر
الامر الى امر الآحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الآحاد فيكون هذه كعنوانات
والمفهومات التي قولنا خمسة وخمسة وستة واربعة وسبعة وثلثة وثمانية
واثنين اعتبارات واوصاف لذات واحدة في الذات واحدة والا اختلفت
مختلفة والذات الواحدة لا تكون حقايق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف و
التكثر انما يكون في اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم في هذه
الصناعة يعني ارسطاطاليس احد ليس ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة
وقوله مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة
من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتهما ستة ولا ايضا
بتقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى
الوحدات بل التركيب منها والتحليل اليها دفعة وثانيهما ان الآحاد التي
يتالف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم على بعض ولا تاخر

والمعلم الاول ح

ل

عنه وان اتفقت لذي عدد كثرة اجزاء اجتماع واحد وواحد يجب ان لا يعتقد من
الترتيب في الذكر ترتيبا في المذكور ولولا ذلك هذا البيان على ان ٦ مرة واحدة كان
التعبير عنها لان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك او لاجل صعوبة اعتبار
الآحاد الكثيرة في تحديد الاعداد على التفصيل او مع البيان تصاروا الى الرسوم من
الامر الواجب الذي هو الحد لان كنه الشيء يمتنع ان يحصل من رسمه الذي هو كالحد وفيه
الكلام احدها في قوله فصولها عين جنسها وصورها نفس موادها لانه ان اراد
ان الجنس عين الفصل بحسب الماهية فلا يصح فرضه وان اراد انه عينه بحسب الوجود
الى وجودهما واحد فكل الاجناس والفصول كذلك ولا خصوصية لهذا المعنى
بالانواع البسيطة الا ان يقال مراده انه ليس لها مادة وصورة ممتازتان في
الخارج وهو المراد بقوله وصورها نفس موادها وثانيها في قوله فيجب ان لا يشذ
لها خصوصيات اخرى لازمة لانه يمكن ان يكون الخواص خواص الصنف ولا يلزم
ان يكون هناك خصوصيات لازمة للنوع بل لازمة للصنف وثالثها في
قوله فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا تقبل القسمة الخ لان مراده بعدم قبول
القسمة ان كان عدم قبول القسمة الى الاجزاء فهو باطل لما مر غير مرة انه لا ينافي وحدة
العشرة ومع ذلك لا ينفع الا في المطلب الاخير وان كان غيره فلا يظهر ما هو اذا
وان اراد ينفع له في المقام وبالجملة تفهيم هذا الكلام وتطبيقه على المرام مشكل جدا
وقوله فيظهر ان محض الصورة التي جنسها هو بعينه فصلها قد عرفت انه لا يمكن
حمله على ظاهره الا ان يأول بما ذكرنا ثم لا يخفى انه يمكن ان يستدل على ان العدد ليس
له صورة وراء اجزائه المادية مثلا العشرة ليس لها صورة وراء عشرة آحاد
اذ لو كان كذلك لكان يصح ان يصير هذه الآحاد مادة لغير العشرة وهو بط
صورة لكن هذا مع كونه قابلا للمنع ظاهر الا يمكن ان يحمل عليه كلام هذا

قصور ح

لا يخفى انه لا يمكن حمل كلامه على ان الانواع
البسيطة ليس لها جنس وفصل وان كان [illegible]
من حيث [illegible] منه مد ظله العالي

انما قلنا ظاهر الا انه يمكن
تشبيه بان [illegible]
منه مد ظله

الى بل وايضا يجوز ذلك لا يلزم ان يكون لها مادة وصورة اذ يجوز ان يكون لها
مادة غير تلك الآحاد ولكن فيه بعد وراء العبارة قوله ولاجل كونها نوعا بسيطا
لا يجوز ان يتركب الخ لان عدم جواز هذا القول لا يبتنى على كونه نوعا بسيطا اصلا
بل انما يبتنى على كون الآحاد بمنزلة الاجزاء الخارجية الغير المحمولة وبعد ان ظهر
ان ابتنائه على تركب النوع اقرب من ابتنائه على بساطته وخامسها في قوله
لكن صورة جهته نفس اجزائه المادية اذ لا معنى لكون الصورة نفس المادة الا
ان يراد به كما ذكرنا انه ليس له صورة بل هو نفس الاجزاء المادية وسادسها
في قوله بل ربما لا ان ما ذكر على تقدير صحته يستلزم ان لا يكون ربما الخ بل لا
يكون التركيب صحيحا والحمل على التنزل بعيد كما ذكر في عبارة الشيخ وسابعها
في قوله فيكون هذه العنوانات والمفهومات الخ لانه على تقدير اخذ الصورة
في الاعداد لا يكون هذه العنوانات والمفهومات مما يصح حمله على تلك الذات
وعلى تقدير عدم اخذها ليست عنوانات ومفهومات مختلفة صادقة على ذات
واحدة بل هي بعينها مفهومات متحدة هي نفس الذات والاختلاف بالعبارة
والاجمال والتفصيل كما مر بيانه مشروحا وثامنها في قوله ولاجل ذلك او
لاجل صعوبة الخ لان قصور العبارة عن ذكر الآحاد مرة واحدة لا يصلح لان
يكون سببا للتعبير في الرسوم اذ يمكن ان يذكر الآحاد مرات لا مرة واحدة و
هو ظ وليس اذا امكن الاثنوة اكثر من شي الخ على ان الاثنوة
غاية القلة في العدد وليس اقل منها ولان قلتها بالقياس الى العدد وليست
مما يقال بها انها استثنوات يمكن ان يتوهم متوهم انه لا يصح ذلك اذ لو كان
الاثنوة قليلة بالنسبة الى العدد ويلزم ان يكون كثيرة ايضا ولا يمكن ان يكون
غاية في القلة فاذا لم تكن كثيرة بالقياس الى العدد يلزم ان لا تكون قليلة ايضا

بالقياس

بالقياس اليه فدفع ذلك التوهم ولما كان ذلك التوهم يمكن ان يكون منشأه
امرين احدهما ان سائر الاعداد قليلة وكثيرة معا فتوهم منه ان كل قليل
لا بد ان يكون كثيرا وثانيهما ان القلة والكثرة متضايفتان فلا بد ان
يكون القليل كثيرا ايضا فتعرض الشيخ لكلا الوجهين ودفع الاول بانه
لا يلزم اذا كان لبعض الاشياء قليلا وكثيرا معا ان يكون كل قليل كثيرا
كما انه لا يلزم من كون بعض الاشياء مالكا ومملوكا وجنسا ونوعا معا
ان يكون كل مالك مملوكا وكل جنس نوعا ايضا وهو ظ ولا يخفى ان الاثنين
كثير ايضا بالنسبة الى الواحد فتسليم الشيخ عدم كثرته اما من باب التنزل
او لان المتوهم توهم ان قلته لو كان بالنسبة الى الاعداد ولزم ان يكون كثرته
ايضا بالنسبة اليها وعلى هذا يحصل جواب آخر بان يق لا نم ان كل قليل لا بد ان
يكون كثيرا ولو سلم فلا نم انه لا بد ان يكون كثرته ايضا بالنسبة الى الاعداد كما ان
قلته بالنسبة اليها بل يكفي ان يكون كثيرا في الجملة وهو كذلك لانه كثير بالنسبة الى
الواحد لكن لو اجرى هذه الشبهة في الواحد لما امكن هذا الجواب والثاني بان كون
القلة والكثرة متضايفين يستدعي ان يكون اذا كان شي قليلا بالنسبة الى امر ان
يكون ذلك الامر كثيرا بالنسبة اليه لا ان يكون ذلك الشي كثيرا ايضا بالنسبة الى امر آخر
وههنا كذلك اذ الاثنوة لما كانت قليلة بالنسبة الى سائر الاعداد كان
سائر الاعداد كثيرا بالنسبة اليها ولا يلزم كونها كثيرة بالنسبة الى امر آخر و
لا يخفى ان ههنا ايضا يمكن ان يسلم هذا ويق ان الاثنوة كثيرة ايضا الا ان
يبنى التوهم على انه يلزم ان يكون كثيرة بالنسبة الى الاعداد وح يرد منع آخر على
قياس ما عرفت هذا وقد قيل في هذا المقام واعلم ان كل عدد فله كثرة في نفسه
على معنى ان فيه آحادا فوق واحد وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة

اخرى اضافية وهي لم يوجد فيه ما في شيء آخر وزيادة وهي يوصف الزائد بكونه
كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف فلم يوجد لانه
معقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى الاول وليس بكثير بالمعنى الثاني لانه
ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا فكيف يعرض له ان يكون قليلا بالقياس
الى ساير الاعداد وعند هذا التحقيق عادت الشبهة الى كون الاثنين عددا فيقال
الاثنان لو عرض له القلة الاضافية لعرض له الكثرة الاضافية بالمقايسة الى ساير الاعداد
لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة
الاضافية وكل ما لا يكون بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا وبالاضافة
الى عدد آخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد انتهى كلامه وانت خبير
بان جعل الشبهة شبهة على عددية الاثنين وحمل بنائها على ان العدد لا بد
ان يكون كثيرا بالاضافة الى عدد وقليلا بالاضافة الى عدد آخر [illegible] فهو ليس بعدد
فالاثنان ليس بعدد مما يأباه كلام الشيخ في السؤال والجواب اما السؤال فلانه
لا يلزم في اثبات انه ليس بقليل بناء على انه ليس بكثير كما فعله الشيخ اذ عدم كثرته
يكفي في المرام بناء على ما ذكره القائل بان في كل عدد لا بد ان يكون كثيرا وقليلا
والاثنان ليس بكثير فلا يكون عددا وهو ظاهر وبما ذكرنا ظهر ان تقرير القائل ايضا
للسؤال ليس بصواب اذ لا حاجة فيه الى نفي عروض القلة الاضافية للاثنين كما
ذكره على ما مر كما عرفت بل الصواب في تقرير كون الشبهة شبهة على عددية
الاثنين ان يقال كل عدد له قلة اضافية بالنسبة الى عدد والاثنان ليس له قلة
اضافية اذ لو كان له قلة اضافية لكان له كثرة اضافية ايضا اللازم ليس كذلك
وانت خبير بان هذا التقرير وان لم يكن فيه استدراك في نفسه لكنه مستلزم
لتطويل بلا طائل اذ كان يمكن ان يقرر الشبهة بنحو آخر اخصر بان يقال كل عدد له

كثرة

كثرة اضافية بالنسبة الى عدد آخر والاثنان ليس كذلك وبالجملة قد اتضح بما ذكرنا
كل الاتضاح ان الشبهة لا يستقيم جعلها شبهة على عددية الاثنين بل انها شبهة
على اقليتها واما الجواب فخط اليه في فهم ونقول في جواب هذا البحث
لا يخفى ان هذا الجواب [illegible] لان هذا الاشتراط الذي ذكره في المتضادين من
ابطال احدهما الآخر بالذات [illegible] اصلا ولا [illegible] بداهة ولا برهان
وبناء الكلام على الاصطلاح [illegible] في هذا المقام ثم انه كيف يصح هذا القول
مع ما اشتهر بينهم ان الوجود لا يكون سببا للعدم اذ على هذا فكل ضد لا يبطل بسبب
ضده بل يكون بطلانه بسبب عدم علته فلا جزء في بطلان الكثرة بسبب بطلان
وحداتها او بعض اجزائها وعلتها ايضا لا يجتمع هذا القول مع ما يقولون ان
عدم المانع مما يتوقف عليه وجود الشيء لانه يكون وجود الضد موقوفا على
زوال الضد الآخر اذ هما متمانعان حينئذ فلا بد ان يزول الضد بسبب عدم
علته اولا حتى يطرأ الضد الآخر فكيف يجوز ان يكون سببا لبطلان ضده بالذات
والعجب من الشيخ انه [illegible] ما يذكر هذه الوجوه السخيفة فالاولى ان يكون
الوحدة ضد الوحدة فان قلت الوحدة الزائلة والطارية لا يكون موضوعهما
واحدا قلت الوحدة والكثرة ايضا كذلك على ما سنذكره وعلى ان الوحدة
ليست تبطل الوحدة عطف على قوله على انها ليست تبطل الوحدة وحاصل
انه يرى ان ابطال الوحدة للوحدة ليس كابطال الحرارة للبرودة لوجهين احدهما
ان الوحدة الزائلة تبطل اولا لسبب خارج ثم يعرض الوحدة الطارية بخلاف
الحرارة والبرودة اذ كل منهما يبطل الآخر بالذات وقد عرفت ما فيه وثانيهما
ان محل الوحدتين ليست واحدة بخلاف الحرارة والبرودة وهو ايضا فاسد
بل يجب ان يكون مع هذا التقابل [illegible] لا يخفى ان هذا التقابل دليل على

ثم ما فيهما بل ليس المراد من تنافيهما سوى ذلك وما قال من انه لا بد ان لا يكون احدهما
متقوما بالآخر ففيه ما لا يخفى لانه مما لا شاهد له كاشتراط الاول وهي اصل انما لا نفهم
من التضاد ولا يجدي في الشيئين اللذين يحكم عليهما بالتضاد الا تعاقبهما في
الموضوع الواحد وامتناع اجتماعهما فيه وما سوى ذلك فلا دليل عليه الا ان
يبني الكلام على الاصطلاح وهو بمعزل عن هذا المقام ولم ينقل احد اتفاقهم على
ثبات هذين الشرطين اللذين ذكرهما الشيخ على الاصطلاح نعم ان المنافاة ضبطوا
على ان الضدين هما الامران الوجوديان وعلى هذا الاصطلاح يلزم ان لا يكون
الوحدة والكثرة متضادين فافهم   وليس لوحدة بعينها وكثرة
بعينها موضوع واحد بالعدد قيل واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها
باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها فيندفع بان الهيولى ليست في
ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في
ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى تنعدم بزوال وحدتها عند طريان الانفصال فان برهان
الدال على وجودها دل على ان وجودها وجود مبهم هو قوة كل وجود ووحدتها
التي لها في ذاتها وحدة مبهمة ناقصة لا تأبى عن اجتماعها مع الاتصال والانفصال
ما الوحدة والكثرة العدديتين من جهة الصورة الجسمانية واما الاجسام فليست
كذلك بل الكل منها وحدة عددية اذا انقلبت بطلت ذاتها الشخصية انتهى و
لا يخفى ما فيه من التكلف لان الهيولى يعتبر موضوعة للوحدة والكثرة وان
كانت بالعرض وهذا يكفي في تضادهما اذ ظاهر ان اشتراط ان يكون ورود
المتضادين بالذات خارج عن معنى التضاد ولا مدخل له فيه والبناء على الاصطلاح
مما لا محصل له فافهم   ما سلف لك في المقالة السابعة من الفن الثاني
من المنطق   فنقول انه يلزم اولا ذلك ان يكون العدم منهما اي ما ذكره

الى ان التضايف وجه واحد لكون التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم و
محصله انه اذا كان التقابل بينهما هذا التقابل فيلزم اولا الامر ان يكون العدم
منهما عدم شيء من شأنه ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه وههنا يمكن ان
يجعل ويجعل كل منهما كذلك لكن الحق انه لا يجوز ان يكون شأن كل منهما عدما وملكة
بالقياس الى الآخر بل لا بد ان يكون احدهما عدما والآخر ملكة في العدم اما الوحدة
واما الكثرة والقوم وان جعلوا الوحدة هي الصورة والكثرة هي العدم لكن
ذلك يصعب علينا بالوجهين اللذين ذكرهما وكذا يبطل جعل الكثرة هي الصورة
لما ذكره فثبت انه لا يمكن جعلهما من العدم والملكة ايضا هذا هو حق كلام
الشيخ كما لا يخفى على من له ادنى دربة وقد قيل في شرح هذا المقام ليس يمكن ان يكون
تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم عبارة
عن الكون شيء عما من شأنه نفسه او من شأن نوعه او من شأن جنسه ان يكون ذلك
الشيء كما عرف في المنطق فيلزم عليك ان لو كان ذلك العدم منهما هو الوحدة
ان يجد لكل واحد وجها به صارت الوحدة فيه عدما للكثرة التي في شأنه
او من شأن نوعه او جنسه ان يكون له ولو كان العدم منهما هو الكثرة ان يجد
لكل الاشياء الكثيرة وجها آخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي في شأن
تلك الاشياء او شأن نوعها او جنسها ان يتوحد بتلك الوحدة وانما اقتصر
الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل ههنا ولعله اراد بالنوع النوع
الاضافي اولا لكل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الاول ليس الحكم في
شيء منهما فان المراد من كون الشيء حكمنا ان يكون كذا بحسب نوعه او من
شأن نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشيء المعينة مما يمكن له من جهة نوعه ما يختص
في فرد آخر من النوع لا ان نوعه فقط مما يمكن ان يعتبر كذا فقد اتفق ان

زيدا الاعمى مثلا من شانه نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيدا بخصوصه له امكان البصر
من جهة كونه انسانا وليست الوحدة والكثرة من هذا القبيل فانه لو احد الشخص مثلا
يستحيل ان يصير اثنين صار ولا يمكن له ذلك لا من جهة تشخصه ولا من جهة نوعه
ولا من جهة من الجهات وكذا الشيء من الكثرة لا يمكن ان يصير شخصا واحدا من
من الامكانات وكذا الحال في ساير اقسام الوحدة ومقابلاتها من الكثرات
الوجه الثاني ان تقابل العدم والملكة لابد ان يكون احد المتقابلين وجوديا
والاخر عدم ملكة له لا يستقيم ان يكون شيئان كل منهما عدما فاذن لابد ان
يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته وهو الملكة
والاخر الذي هو عدم امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام لا
تعقل فلا تعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست اعداما مطلقة فنقول
من القدماء الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز
الملكة والكثرة من حيز العدم وعندهم ان هذا التقابل اول المضادة في
الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط
كون المتضادين وجوديين البتة وانهم رتبوا تحت الملكة الصورة ومقابلها
العدمي هو المادة والخير وعدمه الشر والفرد وعدمه الزوج والنهاية
وعدمها اللانهاية والشمس وعدمها الساده والنور والساكن والمستقيم
والمربع والعلم والذكر واعدادها الظلمة والمتحرك والمنحني والمستطيل و
والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه
حد الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشيء
اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود بل هي
مستغنية عن التعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم

الانقسام

الانقسام لازم من لوازمها ويجوز ان يكون للوجود الحقيقي لوازم سلبية واما
ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير
بجهات المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي الذي هو
امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة العددية انتهى كلامه وجه الى ان
اما اولا فلان ما ذكره في تفسير كلام الشيخ ووجهه به لا ينطبق على كلامه اصلا
وانه لا يحتمل ان يكون وجهين بل هو وجه واحد على ما فصلنا وهو ظ واما
ثانيا فلان قوله فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا الخ محال لا يخفى فساده
والشيخ بريء من ان يقول به وهو لا يدعي ان الواحد الشخصي ليس من شانه بحسب
نوعه ان يصير كثيرا بل هو قائل به وتوجيه كلامه ما ذكرنا ولا حاجة فيه الى التزام
هذا الامر الشنيع واما ثالثا فلان الشيخ لم يجعل الوحدة اولى بان يكون عدما
بل ذكر انه يشكل جعل كل من الوحدة والكثرة عدما للاخرى واما رابعا فلان ظ
كلامه انه معترض على الشيخ في قوله وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا الخ وانت خبير
بان توجيهه الاول هو ما ذكره الشيخ نفسه بقوله وقد ذكرنا ما فيه واما الوجهان
الاخران فضعفهما ظاهر لا يحتاج الى البيان فافهم لان ما كان من ذلك
في الالفاظ الخ يعني ان الشاعر ما كان في القضايا فامر خارج عن هذا الاعتبار
لان كلامنا في نفس مفهوم الواحد والكثير وما كان في المفهومات المفردة فهو
من جنس تقابل العدم والملكة اذ ليس العدم والملكة الا السلب والايجاب الا
انه اعتبر فيه الاستعداد ولم يعتبر في السلب والايجاب ولما ظهر انه ليس بينهما
تقابل العدم والملكة ظهر انه ليس بينهما تقابل السلب والايجاب ايضا اذ
نفي تقابل العدم والملكة بينهما كما ظهر من دليله بناء على عدم كون شيء منهما عدما
للاخر لا على عدم الاستعداد وهذا المعنى كما ينفي العدم والملكة ينفي السلب والايجاب

بوجوه ثلثه

ايضا وقد قيل في هذا المقام بعد ما حرر الدليل على نفي كون المقابلة بينهما تقابل
العدم والملكة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا ايضا تقابل
التناقض فان ما كان من التناقض بين الالفاظ ومفهوماتها اللغوية بان يكون
احد المتقابلين سلبا صريحا للآخر كزيد وسلبه وكزيد قائم وليس زيد بقائم
فظاهر ان ذلك الاعتبار غير ما نحن فيه اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة مفهوم مفهوم
السلب للآخر انتهى ملخصا كما ترى فبالحري ان يجزم ان التقابل بينهما كما
قد علمت ما في ادلة الشيخ على نفي التضاد بينهما فالظاهر ان نقول انه لو اصطلح
ان الضدين هما الامران الوجوديان على ما هو طريقة المتاخرين فهما ليسا
بضدين لكن على هذا لا ينحصر التقابل والتنافي بالذات في الاربعة المشهورة بل
يتحقق في الامور الاعتبارية قسم آخر شبيه بالتضاد وما نحن فيه من هذا القبيل
ولو لم يصطلح على ذلك فهما ضدان وكيفما كان لا وجه لنفي التنافي بينهما بالذات
وحصر التنافي بينهما فيما هو بالعرض وباعتبار الموضوع كما فهم وقد يعرض في الحركات
حركة واحدة بحسب المسافات كان يجعل الحركة الواحدة التي تقدر بها الحركات
حركة فرسخ او ذراع مثلا الا ان ذلك غير مستعمل وغير واقع موقع
الوضع الاول يعني جعل الحركة الواحدة حركة مسافة ما وتقدير الحركات بها
لم يستعمله احد ولم يقع موقع الوضع الاول اي فرض الحركة الواحدة حركة
زمان ما مثل حركة ساعة على ما حققه ووجه عدم وقوعه موقعه ظاهر اذ الغرض من
فرض الوحدة في الحركة تقدير الحركات وضبطها والظاهر ان ضبطها بالحركة الواحدة
المفروضة في المسافة ليس كضبطها بالحركة الواحدة المفروضة في الزمان وفي
بعض النسخ الفرض الاول والظاهر انه تصحيف وقد قيل في شرح هذا المقام
انه لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت

مقياسا لسائر الحركات كان شيئا خارجا عن مسلك الطبيعة وبعيدا عن الاستعمال
وغير موقع الفرض الاول اذ الغرض الاول في وحدة الحركات وحدتها التي
من قبل الزمان لان وجودها تدريجية فكذا وحدتها وكثرتها بالذات هما
اللتان من جهة الزمان لا من جهة المسافة انتهى ولا يبعد منه انه كيف فهم كلام
الشيخ وان بناه على ان نسخة الفرض او الغرض فافهم في مواضع اخر
اي في الطبيعيات في فصل تحقيق اصناف الادراكات التي لنا فان
كانت هذه جواهر غير جسمانية اي غير ذي وضع ومقدار سواء كان بالذات
او بالعرض وعلى هذا الشك في بطلان امكان تركيب الجسم منه لكن الكلام في
ان ما ذكره غير حاصر لما سيذكر ولو اريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس لها وضع
ومقدار بالذات فيشكل في الحكم بعدم امكان تركيب الجسم منها لان الهيولى
عندهم بهذه الصفة مع قولهم بتركب الجسم منها فان ذلك ان يكون الا ذه
الجواهر وضع لا يخفى انه لو اريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس لها وضع
ومقدار اصلا فهذا الحكم والحكم الذي قبله في الشق الاول حال لا خفا فيه
لكن يرد ان هنا شق آخر ما سيطلبه الشيخ وهو ان يكون جواهر لها وضع بالعرض
ولو اريد بها ما ليس لها وضع بالذات فيرد على الشق الاول ما اوردنا انفا
وعلى هذا الشق انه لم لا يجوز ان لا يؤلف منها الجسم المطلق ويكون لها وضع
بالعرض كالصورة النوعية فهذا الوجه الاول ليس بوجه ولو اريد بالجواهر
الغير الجسمانية ما ليست باجسام كما يدل عليه ترديده الاول في الايراد اذ لم
لا يجوز ان يكون ذات وضع بالذات ايضا كالصورة الجسمية ويصح فيه جزء
القول بعد ما هي في الشق الاول من الترديد الاول وثانيا انه لا يخفى
ان ما في فيه نظر اذ لم لا يجوز ان لا يصح مفارقتها ومع ذلك يكون جواهر كالصورة النوعية

الجسم

الا ان يدعى البداهة في انا نعلم ان السبب لها مدخل في تحقيق حقيقة الاجسام
كما يدعون البداهة في مدخلية الصور النوعية في تحقق حقيقتها لكن بنا هذا
لا حاجة الى هذا التطويل واثبات عدم المفارقة الى اللتو صحيح وليس الامر
كك مع ان في الشق الاخر اي تمامه مجرد ان الحصول في جسم بعينه يلزم خلاف
الفرض ايضا اذ المفروض انه لا يمكن مفارقتها عن مطلق الجسم واما الكون
فقد فرغنا من هذا وقع في البين ويجب من ذلك ان يكون كل جسم
هذا الا يظهر تعلقه الا بحديث الكون ولا بما سبقه ثم هذا النوع من الاشتغال
لا يطلع عن منية كانه بيان حال والا لادخل له في الاستدلال وهو فظ فالظ
المتبادر لا التعين اي السبب فيه منع اذ لم لا يجوز ان يكون امر معين يلزم ان
يكون دائما في موضوع اي موضوع كان وكان سبب تعين الموضوع من خارج
كان الجسم المعين يلزمه ان يكون في مكان ما وسبب تعين المكان الامور الخارجة
فمال التعين الذي يتعلق به صحة وجوده اولا هو تعين الموضوع الذي
استعد لوجوده وحاصل الجواب ان الموضوع اذا استعد مثلا لوجود شيء فيوجد
فيه هذا الشيء ويتعين ويتشخص بهذا الموضوع فتشخص ذلك الشيء هو عبارة
عن كونه في هذا الموضوع وبذلك ظهر انه كيف يمتنع ان التعين الشخصي واحدا
معينا من الموضوعات الغير المتشابهة هذا ولا يخفى ان الحكم بان تشخص العرض
هو مجرد كونه الهيئة في موضوع معين مما يشكل اثباته كيف وقد يتحقق شخصان
من جهة واحدة في موضوع واحد بحسب اختلاف الزمان فاذا كان لاختلاف
الزمان مدخل في التشخص فلم لا يجوز ان يكون للفاعل وللامور الاخر الخارجة
ايضا مدخل فيه وعلى هذا يجوز ان يحصل التشخص بالفاعل او بغيره من الامور
الخارجة ويلزم ان يكون في موضوع ما ويكون تعين الموضوع بسبب الامور الخارجة

وح يجوز العقل ان يكون شخص ينتقل من موضوع الى موضوع لكن الانصاف
ان الدعوى اظهر من هذه البيانات التي ذكرها الشيخ اذ كان البداهة تحكم بان
العرض بل الحال مطلقا يمتنع انتقاله من محل الى محل والاشتغال بالحركة منحصر في الزوال
والحركة ثم عاد الى الحال فتدبر اما غنى عن الموضوع واما مفتقر
الى موضوع واحد فقد عرفت الحال فيه واما ان حصل جاعل الساخ
شيئا في نفسه ذا مقدار الخ هذا هو الغرض لقوله فان كانت هذه جواهر غير جسمانية
ثم ان حمل الجواهر الغير الجسمانية على ما ليس بجسم كما هو الظاهر من كلامه فهذا القسم
هو ان يكون تلك الامور احدها وان حمل على ما ليس بجوهر ذوات وضع و
مقدار فهذا القسم هو الذي يكون له وضع ومقدار في الجملة ان كان القسم
الاول ما ليس بذي وضع ومقدار مطلقا واما بالذات ان كان ما ليس بذي
وضع ومقدار بالذات ولا بد من تفصيل القول في الشقوق الثلاثة وايضاح
الحال في عرضية تلك الامور اما على الاول فيرد على قول الشيخ فيكون له وجدان
وجود انه يجاب عنه انه لم لا يجوز ان يكون الجسم هو بعينه الساخ ويكون مقداره
مقدار الجسم لا مقدارا آخر فلا يلزم ما الزمه الشيخ ويمكن دفعه بان الغرض البداهة
ان الجسم الحادث يعدم بعينه ويزول عنه الساخ لكن على هذا يشكل على الشيخ ان ما
ذكره في ابطال الشق الاول والثاني غير صحيح اذ يجوز ان لا يكون احدها وينبا
منها الاجسام بل جزء الجسم لا بد ان يكون كذلك اذ ما لا يتحيز في الابعاد جسمانية
فليس بالممكن ان يتالف منه جسم ان اريد بالا يتحيز في الابعاد جسمانية ما ليس
بجسم فقط وان اريد به ما لا ينقسم اصلا لا بالذات ولا بالعرض او
بالذات فقط ففيه ان عدم كونها جسما لا يستلزم ذلك اذ يجوز ان لا يكون
جسما ويكون منقسما في الجملة كالهيولى او بالذات كالصورة ويجوز ايضا ان

لا يكون احدهما ولا يتألف منها الجسم المطلق ومع ذلك يكون جوهرا كالصورة
النوعية واما على الثاني فلانه وان كان الشق الاول بشقيه صحيحا اذ على التقدير لا يمكن
ان لا يكون لهما وضع اصلا لا يجوز تألف الجسم منهما ولا كونهما مقارنة للجسم سارية
فيهما وهو ظ لكن هذا الشق الاخير حاله سقيم اذ يجوز ان يكون ذات كمقدار
بالعرض ويكون مقدارها مقدار الجسم كالهيولى ولا يلزم محذور واما على الثالث
فلان ما ذكره في الشق الاول منظور فيه كما ظهر وجهه مما ذكرنا وكذا ما ذكر في
هذا الشق الاخير اذ يجوز ان يكون البياض مثلا هو نفس الصورة الجسمية ويكون
مقداره بعينه هو مقدار الجسم من دون لزوم محذور وتحقيق المقام ان يقال
ان البياض مثلا اما نفس الجسم او نفس الصورة الجسمية او الهيولى او يكون من قبيل
الصور النوعية والاول والثاني باطلان بالبداهة اذ نشاهد ان الجسم المخصوص
والصورة الجسمية اي صفة باقيتان بعينهما مع زوال البياض واما الثالث
فعندهم ان الهيولى لا بد ان لا يكون امرا متحصلا حتى يصح ان يصير واحدا او
كثيرا مع بقائه بعينه والبياض امر محصل لا يجري فيه هذا الامر كالصورة
الجسمية واما الرابع فلا يمكن دفعه الا بادعاء البداهة في انه لا دخل له في
تحقق حقيقة الاجسام اي صفة لو امكن ولا ينفع اثبات مخالفته انتقاله لان
الصور النوعية ايضا كذلك هكذا ينبغي ان يحقق المقام   فاذا كان في
الاجسام ما يعني ان البياض اذا كان ذا مقدار في ذاته ويكون مقداره غير مقدار
الجسم الذي فيه بالعدد فيكون حينئذ في الحقيقة كان ساريا في الجسم الذي فيه فيلزم
تداخل الجسمين وان لم يكن ساريا فيه بل متحيزا عنه ملاقيا له فيكون جسم
آخر ملاقيا لهذا الجسم ويكون البياض موجودا في ذلك الجسم الآخر اذ لا يمكن
ان يكون البياض في غير ذلك الجسم لان هذا الجسم غير حامل البياض غاية الامر ان يكون

هذا الشق

هذا باعتبار هذا الجسم المحسوس الذي شاهده
واما باعتبار جسم آخر فيمكن ابطال الاحتمالات
الثلثة الاولى بما ذكره الشيخ من مغايرة الجسد
ودعوى البداهة واما الرابع فلا يمكن دفعه اذ
غاية ما يمكن ادعاء البداهة فيه هو انه لا دخل له
في تحقق الجسم المخصوص الذي شاهده واما
انه لا دخل له في تحقق حقيقة جسم آخر
لطيف سار في هذا الجسم فلا

لازما لهذا الجسم الآخر ولا يمكن مفارقته عنه وهذا لا ينافي عرضيته ولا يجب ان يكون
البياض غير نفس الجسم وغير نفس الصورة الجسمية حال الاخفى فيه على ما ذكرنا و
ان امكن المناقشة على ما ذكره الشيخ من مغايرة صفاتها بناء على منع كون ما ذكره
حد الجسم فان قلت على تقدير عدم كون حد التام لا يمكن العينية اذ كيف يجوز
ان يكون حقيقة الجسم متحدة مع البياض والحلاوة مثلا مع اختلاف حقيقتهما ايضا
وجعل الجسم متحدا مع بعض هذه الامور دون بعض ترجيح بلا مرجح بالبداهة
قلت يمكن ان يكون لعل الجسم مهية جنسية يكون البياض والحلاوة مثلا
انواعها فافهم   وقد علمت كل ان بالفعل فيه منع لكن لا ضير اذ المدعى
بديهي   وليس فيه اثبات ما يذهب اليه الظاهريون مذهب السوفسطائية بعض
انما ذكر في بعض حجة المحتج الذي يستدل على عدم كون بعض العلوم اعراضا من باب
المنع وليس فيه اثبات ما هو مذهب من ان كل علم عرض فلا بد من اثباته وقد
يقصد بقوله فنقول الخ وقد قيل ان في الكلام الذي يذهب اليه المشاة ثمة
بحث وانت خبير بان امر النقط ليس بمضبوط في امثال هذه الكتب فلا عبرة
بها وعلى هذا التقدير يمكن ان يقرأ مجهولا ويؤول معناه بما ذكرنا واما قراءته معلوما
وجعل الضمير المستتر فيه راجعا الى المحتج فلعله مستقيم فان قلت ما زاد الشيخ
في هذا الاثبات على ما ذكره في النقض قلت ما ذكره في النقض ليس الا ان الامر
الخارجي لا يمكن ان يحصل بذاته في العقل بل يحصل مهيته ومعناه وبهذا النقض
حجته لكن هذا لا يكفي في كون العلم عرضا اذ يجوز ان يكون العلم نفس الامر الخارجي
لا بان يحصل في العقل بذاته بل بان يكون باعتبار وجوده الخارجي معلوما اذا لم يكن
ذا مادة فبين في هذا الاثبات ان الشيء باعتبار الامر الخارجي لا يجوز ان يكون
معلوما بل لا بد ان يكون معلوما باعتبار وجوده في الذهن وقد بين سابقا ان الشيء

لا يجوز ان يوجد في الذهن الا بمهية ومعناه لا بذاته ولأن المهية والمعنى اذا كان
في الذهن فهو عرض ولأن كان مهية الجوهر ومعناه جوهر البتة من دون لزوم
محذور كما حققه فبهذا ثبت ان العلم مطلق عرض وقد اوضح في هذا الاثبات
حال التعليميات ايضا بانها لا يجوز ان يكون مفارقة كما ذهب اليه بعض فيكون
العلم بها باعتبار وجودها في الذهن بلا شبهة اذ ليس وجودها في الخارج مجردا عن
المادة حتى يعرض فيها شبهة ولو سلم انها يجوز ان يكون مفارقة فقد علمت ان
الوجود الخارجي لا يكفي في العلم بل لا بد من الوجود الذهني وقد عرفت الحال فيه
ولانها آثار تعليل لقوله هي اعراض متقوم عليه اما الشبهة في العدد
لا يخفى ان هذه الامور لم يعلم وجودها في الخارج بل المعلوم انها من الامور الواقعة
في نفس الامر وليست بالاختراعيات العرفية فمراد الشيخ بوجودها ان كان
مجرد ذلك فهو صحيح لكن على هذا لا يلزم كونها اعراضا اذ العرض هو الممكن الموجود
في الخارج وكان الشيخ لم يتقيد بهذا الاصطلاح وانما هو من المتاخرين بل يجعل
الامور الاعتبارية ايضا من الاعراض كما يظهر من تتبع كلماته وان كان مراده
الوجود الخارجي فاثباته مشكل فان قلت اذا كان المراد بوجود هذه الامور
وجودها في نفس الامر فهل يحتاج الى اثبات وجود الدوائر والاشكال الهندسية
المبتنية عليها ام وجودها بهذا المعنى بديهي على نحو وجود الفردية والزوجية
ونحوهما من الكيفيات المختصة بالكم المنفصل وانما المحتاج الى الاثبات وجودها
الخارجي قلت وجودها بهذا المعنى ايضا محتاج الى الاثبات وليس من باب
وجود الزوجية والفردية اذ لعل انتزاع الوهم الاستدارة من السطح يكون
من باب الاختراع لا ان يكون في الواقع كذلك بل يكون فيه حصر ما
فيكون بما لا موضوع له الى حين يكون بالاموضوع له والمعنى ان امثال التعليميات

المنفصل

وصورها لا يجوز ان يكون قائمة بنفسها لا في مادة سواء اوليس اولا بل لزم
ان لا يتكثر افراد نوع بدون الموضوع والمادة وقد بين ان تكثر افراد النوع
بسبب تكثر المادة ود ابرا بالضلع الثاني على محيط الدايرة ظاهره ان المراد
الضلع الثاني من ضلعي القائمة وهو ليس بمستقيم اذ هذا الضلع هو الضلع الذي
على سطح الدايرة الذي هي قاعدة المخروط ولا يحصل المخروط بادارته بل انما يحصل
من دوران الضلع الذي هو وتر القائمة فلا بد من حمله على هذا الضلع لكن بعيد
جدا مطابقة مماسة او موازاة على تقدير الموازاة يحتاج الى ملأ
الفرج وسد الخلل كما لا يخفى فاذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية
اعلم ان في امر الاشكال وكونها من مقولة الكيف اشكالا وقد ذهب بعض الى انها
من مقولة الوضع قال الشيخ في قاطيغورياس هذا الكتاب في الفصل الاول من
المقالة السادسة من الفن الثاني من جملة الاولى في المنطق وقد غلط من ظن
ان الشكل الصديق حمل معنى الوضع عليه بوجه من الوجوه وانما عرض له من جهة اشتراك
الاسم في الوضع وذلك لان الوضع قد يقال على وجوه فيقال وضع لحصول الشيء
في موضعه وهذا المعنى من الوضع هو نفس مقولة الاين ويقال لحصول الشيء مجاورا
للشيء مجاورة مخصوصة كما يوضع من بين خط وهذا النوع نوع من المضاف
مقول بهيئة بالقياس الى غيره فان وضع الشيء عند مجاوره معقول بالقياس الى
وضع مجاوره عنده بل هذا الوضع هو المجاورة ومن الشكل ان المجاورة من
باب المضاف ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى
بعض في الجهات بسبب حصول الوضع بالمعنى الثاني لاجزائها وبالجملة لوجود
اضافة ما في اجزائها التي يوجد بالفعل او بالتوهم حتى يكون الاجزاء اذا وجدت
على اضافة ما معلومة اذ كان الجسم بحيث يمكن ان يتوهم فيه اجزاء ذوات اضافة ما

معلومة حصل الشكل بسبب ذلك هيئة هي الوضع وهذا هو المقولة وهو صفة لجملة
الجالس لا لشيء من اجزائه لكن انما يكون هذه الصفة للجالس اذا كان لاجزائه
بعضها الى بعض اضافة او احكام اضافية ولا كل اضافة بل اضافة هيئة الى وزن
ولا كل اضافة هيئة الى ورية بل ان يكون لها نسبة مع ذلك كالجهات تحتها
او اجزاء المكنة او اجزاء امور محوية فيها وبالجملة ان يعرض بالاعتبار الذي
فيما بينها اعتبار لها فيما بينها وبين امور متباينة لها فان الهيئة التي لاعضاء
الجالس بعضها عند بعض اذا انتقلت وذهب الجالس والنسبة ثابتة بالقياس المعتبر
للاجزاء بعضها عند بعض لم يكن جالسا اذا زال النسبة بينها وبين الامور الخارجة
عن جوهرها ولكن بسبب الداخلة في النسبة ولذلك ما يقال انه قد اشتغل وصنو
الذي يقول ان الشكل من الوضع لان الشكل يتعلق بحدود وجهات لمجاور خاص
لوضع بعضها عند بعض فلقد يغلط من وجوه من ذلك انه اخذ الحدود مكان
الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وغلط ايضا حيث
ان هذا الوضع من المقولة الخاصة وما يعرف ان هذا من المضاف وان الوضع
الذي هو المقولة فهو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج مباين لا وضع اجزاء
الشيء في نفسه وغلط ايضا اذ ظن ان الشيء اذا كان متعلق بمقولة فهو من
تلك المقولة فان الشكل وان كان لا يحصل الا باضافة من الحدود او وضع اجزاء
فليس يجب ان يكون الشكل وضعا فان المربع ايضا لا يعد في الحدود وليس
يجب ان يكون المربع عددا الا ترى انه لا يقال ان المربع هو عدد الحدود و
لا ان المربع هو وضع حد عند حد فاذا ليس يقال احد ذينك عليه فلا يكون هو داخلا
في مقولة بل يقال ان المربع حاصل من وضع كذا وعن حد كذا انتهى كلامه ولا يخفى
ان الشيخ مع هذا التطويل انما بين شغل الفضل ويروي الفضيل لان حاصل ما ذكره

ان الشكل هيئة حاصلة من وضع الحدود التي اضافتها بالجملة وبه والمقولة هي الوضع التي
هي هيئة حاصلة من وضع الاجزاء التي اضافتها بالجملة مع وضعها بهذا المعنى بالنسبة
الى الامور الخارجة ايضا وانت خبير بان هذا لا يدفع الاشكال اذ يشكل الامر
بان الهيئة الحاصلة من وضع الحدود لم يكون من مقولة الكيف والنسبة الحاصلة
من وضع الاجزاء بعضها الى البعض والى الامور الخارجة من مقولة اخرى مباينة لها
تسمى بمقولة الوضع وهل هو الا تحكم صرف وجزاف محض تشهد البديهة ببطلانه
وعليك بالتامل التام لعله ينكشف عليك ما هو حقيقة المقام   ولكن لم يزل
عنه فوجود الدائرة اصح ظاهره انه على تقدير عدم الزوال وجود الدائرة اصح
منه على تقدير الزوال لا فرق وقع وجه الاصحية بحيث لا الا ان يكون المراد انه
اصح على تقدير مطلق الزوال اذ يمكن ان يكون على سبيل الانجرار على السطح
ولو توهما فافهم   يشتبه من دوران احد ضلعي التي هي على الزاوية قد اشرنا
فيما سبق الى ان هذا ليس بمستقيم بل الداير لا بد ان يكون وتر الزاوية وهذه
العبارة لا تحتمل التوجيه الذي ذكرنا فيما سبق   واما انه اذا فرض للاضافة
وجود كان عرضا هذه العبارة تدل على ان المراد من الوجود الذي يدعي ههنا الاعراض
هو الوجود الخارجي لا مطلق الوجود في نفس الامر وعلى هذا الامر فيما ذكره فيما بعد
مشكل جدا كما اشرنا اليه فيما مر وكذا في الاضافة كما سنشير اليه   ومنه
ما هو حقيقي الا انه مبني على محقق كالكثرة الاضعاف والكل والجزء لان الكثرة
ذات لم تكن محققة اذ لا حد لها لكنها مبنية على الضعف وهو محقق والجزء ايضا
وان لم يكن له حد معلوم لكن الجزء باصطلاحهم ما يكون عادا فبناؤه على امر محقق
هو العاد به   والذي يجب لنا ههنا من امر المضاف الخ لما كان هذا البحث متعلق
بماهية المضاف قدمه على البحث عن وجوده   واما حاله هو صنو له لانه

والبنوة الظاهر ثم واما حالة حاصلة في الاب والابن لكنهما اذ موجوديته
لحالة للابوة والبنوة مما لا محصل لها في المقام حتى يحتاج لمن يعتذر من
ذلك في حملك العرض اسما مشتركا للذي ذهب اليه من الاضافة عرض قائم في محل بنفسه
لمن العرض مقول بالتشكيك على افراده لانه المحتاج في الموضوع وما كان محتاجا
في موضوعين كان احتياجه في الموضوع اكثر واشد فكان اولى باسم العرض و
اطلاق الاعتذار على هذا الاجل قيام العرض بمحلين مما لا وجه له وكانه لم يرد بالاعتذار
نهايته بل اراد انه لا يحتاج في الاعتذار في حمل العرض قائما بالمحلين وحمله اسما
مشتركا فافهم هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر اعتباري
في العقل ظاهره ان الكلام في وجود الاضافات في نفسها في الخارج وعدم وجودها
لا وجودها في الاشياء الخارج ويحكي كثير من الاحوال التي يلزم الاشياء
اذا اعتبرها هذا الظاهر يدل على خلاف ما سبق ولكن الكلام في وجود الاضافات
للاشياء في الخارج او في العقل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات
هذا موافق للعبارة الثانية وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود
في الاعيان هذا موافق للعبارة الاولى وبالجملة في الكلام تشويش وتفصيل
المقام الظاهر ثم لكن الخلاف في وجودها في نفسها في الخارج وعدمه كما هو الظ
من كلام الشيخ في اول الفصل حيث قال هل للمضاف وجود حتى يكون عرضا اذ الوجود
الرابطي مما لا معنى له ههنا فالاستدلال الذي ذكره الشيخ على وجودها من انا نعلم
ان هذا في الوجود ايضا تام اذ ما نعلم ان هذا مضعف في الوجود الخارجي بانه
ابو ذلك لانه يتضف به في الذهن لان الابوة موجودة في الخارج والذوق
يشهد بذلك ولو قيل ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف يستلزم ثبوت الثابت في ذلك
الظرف لم حتى يتم عليه الدليل نعم انما يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف لكن

كان الخلاف في وجودها الرابطي في الخارج فهذا الاستدلال تام لكن الظاهر ان النزاع
في الاول وهو لان اما انهم خلطوا بين المعنيين ولم يفرقوا بينهما او يكون بناء كلامهم
على المقدمة التي ذكرنا واحتجوا اوفق لما ذكرناه في انه قد عرفت ما فيه وما عرفت
ظهر حال ما قيل هذه حجة القائلين بكون الاضافات من الموجودات الخارجية و
هذه حجة قوية لا يرد عليها شيء انتهى وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت
الاضافة موجودة للاشياء ظاهره ان مرادهم نفي وجودها في نفسها اذ على هذا
يلزم التسلسل وقولهم موجودة للاشياء لكن كان من عبارتهم يراد به انها موجودة
في الخارج كما انها للاشياء وعلى تقدير كون النزاع في الامر الثاني يمكن ان يكون
المراد انها لا تثبت للاشياء في الخارج والا لكانت موجودة في الخارج بناء
على المقدمة المذكورة ويلزم التسلسل وح كان استدلالهم كما عليهم غير صحيح والصحيح
موجود عندهم واستدلاله كما اشرنا اليه فهي مضافة الى الابوة مضافة الى المضاف
المشهوري لانه يعرض لها الاضافة الحقيقية التي هي العارضة فهي مضاف مشهوري
اي انها عارضة كما ان زيدا مضاف مشهوري باعتبار انه اب وتعرضه الابوة
التي هي مضاف حقيقي وحاصل استدلالهم ان الاضافة اي الحقيقية لو كانت موجودة
في الخارج لزم التسلسل لان الابوة اذا كانت موجودة في الخارج فلا شك انها تكون
عرضا قائما بالاب اذ لا يمكن ان يكون موجودة قائمة بنفسها وهو ظ واذا كانت
عرضا قائما بالاب كانت عارضة له والعارضة ايضا اضافة حقيقية فتكون
هي ايضا موجودة في الخارج وكانت عارضة للابوة وهكذا ننقل الكلام في
عروض العارضة وعروض عروضها لا الى النهاية وهذا الاستدلال متين
لا تتقرر شبهة وما ذكره الشيخ في جوابه ستطلع عليه وعلى هذا فالصواب ان
الاضافات الحقيقية انما ليست بموجودة في الخارج بناء على هذا الدليل لكن

الاشياء متصفة بها في الخارج بناء على الدليل السابق لا بجميعها بل ببعضها اذ بعض
الاضافات يمكن ان يكون الاتصاف به في خصوص الذهن وهذا الدليل على ان
الاتصاف بجميعها في الخارج كما لا يخفى (وقد قيل في هذا المقام) ان كانت الاضافة
من الاشياء الضعيفة الوجود الخفية الذات كالهيولى والعدد والزمان والاتصال
والحركة التي بمعنى القطع واذا اشتد ضعف الوجود وخفاؤه في شيء يكاد ان يلحقه
بالعدم اكثر الناس وجود الاضافات في الخارج مخفا الحكم ان يهتم بالبحث
عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي في نفسها من الامور الموجودة
في الاعيان او من الامور المعقولة التي ظرف تحققها وصدقها انما هو الذهن فقط
ككثير من الصفات والاحوال التي لا يعرض الاشياء الا بعد ان يصير معقولة في
الذهن ويكون القضايا المعقودة بها ذهنيات تطبيقيات ليست بخارجيات
محصورة كانت او مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والنوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون المعقول
نقيضه او نقيضا او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا او
خطابة او مغالطة او جدلا او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بشيء
منها فان الانسان في الخارج لا يوصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان
بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما او خاصا فقوم ذهبوا الى ان وجود
الاضافات انما يحدث في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات
الذهنية التي يقال لها المعقولات الثانية كالكلية والنوعية واشباههما وجعلهم
من قوانين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية و
نظايرها بان نحو وجود تلك المعقولات انما هو في الذهن بشرط كون الموصوفات
والموضوعات معقولة حاصلة في الذهن حين يكون الوجود الذهني قبلا لموضوعاتها

فان الالف ثبتا لم يحصل في الذهن وما لم يكن معقولا لم يوصف بانها كلية او نوع وكذا
شرط كون الحيوان جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية للسماء
فانها ولئن كان حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها في العقل
بل لنفس السماء من حيث كونها في الواقع [illegible] منها الفوقية فالقضايا المعقودة
بها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنيات محضة بل حقيقيات ومثلها
من جملة تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة عنده زعما منه ان
كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث
ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك مستلزم لوجود ذلك المحمول
فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زائد على وجود
ماهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها لا على هذه الصفة فكونها بحيث ينتزع
من الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا نعني بوجود الشيء خارجا الا صدق حده و
مفهومه على شيء في الخارج كما سيصرح به الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من
الموجودات الخارجية والكل من الفريقين حجج ودلائل اشهر كلام ولا يخفى ان
الفرق الذي ذكره من الفريق الثاني لا ينفع له في تحصيل الامر الذي يرجع الى ما نقله عن بعض
المتأخرين ثم اورد على ذلك البعض غير وارد اذ مراد ذلك البعض ان السماء
في الخارج متصف بالفوقية بمعنى ان العقل ينتزع من السماء الخارجي الفوقية
انتزاعا صحيحا مطابقا لبديهة الحس ومعنى اتصافها به ليس الا كونها بحيث يصح
انتزاعه منها لا ان كونها بهذه الحيثية معنى آخر غير الفوقية بل المراد ان الاتصاف
بالفوقية هو ثبوتها لها في الخارج وثبوتها لها في الخارج انما يعلم بانتزاع العقل
من السماء الموجودة في الخارج باعتبار وجودها في الخارج الفوقية انتزاعا صحيحا
مطابقا لشهادة البديهة او البرهان ولا يلزم من ثبوتها لها في الخارج ثبوتها في نفسها

في الخارج او ثبوت الشيء لشيء في ظرف لا يستلزم ثبوت الثابت في ذلك الظرف
كما اشرنا اليه وعلى هذا لا يتجه ما اورده الفاضل لان قوله فان كون السماء مثلا في
الخارج ان اراد به ان ثبوت الفوقية للسماء في الخارج وجود زائد على وجود
السماء فكون الفوقية موجودة ففيه ان هذا الثبوت ثبوت رابطي للفوقية
والثبوت الرابطي اذا كان في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا للنفسه بمعنى ينتزع
العقل الثابت منه لا امر الموجود في الخارج لا يلزم ان يكون الثبوت في نفسه ايضا
في الخارج وان اراد به ان هذا الكون اي الثبوت الرابطي او الصفة التي هي الفوقية
امر وراء السماء فهو كذلك اذ لا شك ان كلا منهما معنى غير معنى السماء لكن هذا لا يستلزم
ان يكون الصفة موجودة في الخارج وما ذكره من انه لا معنى لوجود الشيء خارجا
الا صدقه ومفهومه على شيء في الخارج فهو صحيح لكن ما نحن فيه ليس كذلك اذ لا يلزم
ما ذكره انه يصدق في الخارج حد الفوقية على شيء نعم انما يلزم ان السماء موجودة
في الخارج بحيث لها الفوقية واين هذا من ذلك والفرق بينهما ما بين الارض
والسماء فتدبر   ان يكون ايضا الا ان كان هذا الدليل دليلا على نفي وجودها
في نفسها في الخارج في صلة ان الاضافة اذا كانت موجودة في الخارج فلا بد ان
يكون طرفاها موجودين في الخارج معا وليس كذلك لانا متقدمون بالقياس الى القرون
الآتية ولسنا موجودين معا وعالمون بالعقبة مع عدم وجودها معنا وان كان
دليلا على نفي الاتصاف بها في الخارج فحاصله ان الاتصاف بها لو كان في الخارج
وجب ان يكون الطرفان في الخارج معا وليس كذلك وبالجملة لا صحة له اذ العقد
المسلم ان المتضايفين لا بد ان يكون تصورهما معا في الذهن بمعنى انه اذا تصورنا
الابوة كان تصور البنوة ايضا معه ولا شك انهما لا بد ان يكونا وجودهما او وجود
موصوفيهما في الخارج معا سواء قلنا بانهما موجودان في الخارج بانفسهما او الاتصاف

بهما في الخارج او لانهم خصوصيات بعض المواد تنتفي وجود موصوفيهما في الخارج
معا كالمعية الخارجية وان كان بعض المواد مقتضيا لعدم وجودهما في الخارج معا
كالتقدم والتأخر في الخارج ولا حجر في ذلك ولا دليل على بطلانه ولا ضرورة
تحكم به ووجودهما في الخارج او الاتصاف بهما في الخارج لا يستلزم اصلا ان يكون
موصوفيهما في الخارج معا ولا يستلزم ايضا وجودهما في الخارج ان يكون وجودهما
معا حتى يكون موصوفاهما ايضا معا وبالجملة هذا الحكم لا بد له من بيان
لكن في الاعيان اشياء كثيرة ان اراد ان في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
اي يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى الغير باعتبار عروض الاضافة كزيد مثلا
فانه باعتبار انه اب يعقل ماهيته بالقياس الى غيره فهو مسلم لكن لا نزاع فيه والحاصل
ان النزاع في وجود المضاف الحقيقي لا المضاف المشهوري اي ذاته وما ذكره
الشيخ انما يتم في الثاني دون الاول وهو ظاهر ولو كان مراده ان مفهوم الاب
موجود باعتبار وجود فرده فهو ايضا خارج عن محل النزاع ولو حمل كلامه على ان
في الاعيان اشياء كثيرة بحيث يتصف بهذه الصفة اي الصفة التي يعقل
ماهيتها بالقياس الى الغير اي المضاف الحقيقي كالابوة والبنوة وغيرهما واتصاف
الشيء بصفة في الخارج يستدعي وجود الموصوف في الخارج فمع بعده عن العبارة
جدا ليس بتمام ايضا لما عرفت من ممنوعية المقدمة الاخيرة   فان كان للمضاف
ماهية اخرى ينبغي ان تجرد الخ هذا شروع منه في حل الدليل الاول لنفي وجود ال
في الخارج وحاصله بطوله ان المضاف الحقيقي هو الذي ماهيته معقولة بالقياس
الى الغير بالذات لا بسبب امر آخر وهذا المضاف اذا اعرض ماهية اخرى لا يكون
بذاتها معقولة بالقياس الى الغير بل تصير تلك الماهية ايضا معقولة بالقياس الى الغير
لكن لا بالذات بل بواسطة عروض هذا المضاف الحقيقي وهي مضاف غير حقيقي فلا ...

مثل الابوة والبنوة والثانية مثل زيد الموصوف بها وعلى هذا نقول انّ لزوم
التسلسل الذي ذكره المستدل ممنوع اذ لقائل ان يقول انّ زيدا وان كان مضافا بسبب الابوة
لكن الابوة ليست مضافة بسبب آخر حتى ينتقل الكلام اليه وهكذا بل هي مضافة
بذاتها على ما علمت فينتهي السلسلة اليها لا الابوة ايضا يمكن ان يعرض لها بعض ما هو من
قبيل المضاف الحقيقي كالموصوف مثلا لكن هو ايضا مضاف بذاته ولا حاجة الى
امر آخر به يصير مضافا حتى يلزم التسلسل وهكذا الحال فيما اذا فرض عروض
اضافة لمطلق العروض هذا وانت خبير بانّ هذا الذي ذكره الشيخ لا ينفع في المقام
اصلا لانّ مراد المستدل ليس انّ كل مضاف مضاف لامر آخر فلو كانت الاضافات
موجودة لزم التسلسل حتى يتوجه جوابه انّ بعض المضافات مضافة لذاتها فلا يلزم
التسلسل بل مراده على ما شرحنا مفصلا انّ الاضافة لو كانت موجودة كانت عارضة
البتة على ما اعترف به الشيخ ايضا فكان عارضا لموصوفها والعروض ايضا اضافة
حقيقية وعلى تقدير وجوده يكون عارضا ايضا فيلزم وجود عروض آخر وهكذا
فظهر انّ ما ذكره الشيخ لا يدفعه اصلا فظهر انّ الشيخ خلط بين الطريقين
فان قلت انّ الشيخ لم يخلط بين الطريقين لكن اجاب عنهما جميعا اذ يمكن ان يتم
الدليل على هذين الوجهين سواء كان الدليل الذي نقله محتملا لهما او لاحدهما فان تكلم
فيه فتعرض اولا للوجه الاول واجاب بانه لا يلزم التسلسل على هذا الوجه لانّ بعض الاضافات
مضافة لذاتها لا باضافة اخرى نعم وقد يعرض لبعض الاضافات وحاله ايضا كذلك ثم
تعرض آخرا للوجه الثاني في ذيل كلامه بانّ بعض الاضافات مما يخترعه العقل
وليس اضطراره لها وجود فاندفع الثاني ايضا اذ عند نقل الكلام الى عروض الابوة
مثلا او الى عروض عروضها نقول انها من الاضافات المخترعة ولا اضطرار في
وجودها حتى يلزم التسلسل قلت هذا مع بعده فيما نحن فيه تحكم محض وفرق بين الشيئين

من دون فارق لانّ ما ذكره الشيخ من الدليل في عنده نعم حتى انّ في الاعيان اسبابا
كثيرة بهذه الصفة والدليل الآخر الذي نقله ايضا من القائلين بوجود الاضافات
كالجواب بانّ في مثل الابوة والبنوة ونحوهما وتسليمان وجودهما كالجواب بانّ
في مثل عروضها وعروض عروضها من دون تفرقة اصلا فيلزم وجود ما لا يتناهى
وما يقال انّ عروض العروض نفس العروض فليس بموجود آخر فامر لا يستحق
ان يصغي اليه من له ادنى تمييز فان قلت اذا قطع النظر عن هذين الدليلين و
سلم عدم تماميتهما فهل يمكن لاحد ان يقول بوجود بعض الاضافات دون
بعض حتى لا يلزم تسلسل قلت هذا القول ظاهر البطلان اما اولا فلانه يمكن ان يدعى
الوجدان في انه لا فرق بين الاضافات في الوجود الخارجي والتحقق وعدمه واما
ثانيا فلانه لا يبعد ان يدعى انّ كل امر من شأنه الوجود الخارجي سواء كان نوعا
او صنفا انما يكون الاتصاف به على نحو الاتصاف الخارجي بدون ان وجد في الخارج
فعلى هذا لو كان بعض الاضافات موجودا لزم ان يكون سائرها التي يتصف بها
الاشياء في الخارج ايضا موجودا فانّ نفس هذا الكون اي الكون محمولا
اي هو بحيث اذا عقلت في نفس قوله ان يتحقق لهذا اللفظ يتوهم انه لا بد
ان يكون مهية معقولة بالفعل بالقياس الى الموضوع بل اذا اخذتها مضافا
في الاعيان في اي اذا اخذ الكون محمولا مضافا في الخارج اي لوحظ اضافته
الخارجية فيلزمه الوجود مع شيء آخر لذاته لا المعية واضافة اخرى فيتم كما
انه اذا كان في الذهن يلزمه ان يحضر معه شيء آخر لذاته لا لاضافة ومعية اخرى
وهذا المعنى هو الاضافة العقلية والاول الاضافة الخارجية بل نفس نفس
المع اذ المعية المخصوصة نحو من تلك الاضافة كونه نفس المع كانه باعتبار اخذ
مفهوم المحمول وكونه نفس المعية باعتبار اخذ مفهوم المحمولية وكان المراد بكونه

٤٠٧

نفس المع او المعية كونه اضافة لذاته لا بسبب امر آخر والمراد بكونه مخصصا
بنوع تلك الاضافة كونه اضافة خاصة هي اضافة المحمولية وقد قيل في هذا
المقام بعد ما بين انه لا يلزم التسلسل من جهة الامر الاول من الامرين اللذين
ذكرنا آنفا بما بينا واما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة اخرى وهي اضافة
العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود في الموضوع
اضافة اخرى فح فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور لانا ولئن سلمنا كون اضافة
الابوة مثلا غير اضافتها الى الموضوع لان احديهما بالقياس الى البنوة والاخرى
بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان والثانية عارضة للاولى وهي الوجود
للمهية فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده لكن كل من الاضافتين مضاف
بذاته لا باضافة اخرى كما ان نفس الابوة مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة
اخرى حتى بها يصير معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة
والكون عارضا للموضوع او محمولا عليه نوع آخر من الاضافة والكون مع
البنوة او مع الموضوع اضافتان اخريان لكن كل من هذه الاضافات مضاف
بالذات لا باضافة اخرى ضرورة الا ان يحدد العقل فمهية الابوة ان الاب
بما هو اب فقط بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق وكذا
العروض او الحمل نوع آخر من الاضافة سواء وجدت في الخارج او لم
توجد لكن اذا وجدت في الاعيان كان وجودها مع شيء آخر وهذه
المعية التي لوجودها مع شيء آخر ليست امرا زائدا على وجودها بل على حقيقتها
فوجودها مع شيء آخر لا المعية زائدة عليه بل نفس نفس المع والمعية
المختصة بهذا النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا فانها بذاتها اب
لا بابوة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة

اخرى ومعيتها لوجودها ايضا اضافة اخرى فههنا ثلاث اضافات بالذات
من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها موجودة في الخارج
والتي وجودها في العقل هي المعية بين المهية ووجودها والباقيتان
موجودتان في الخارج وكل من هذه المعيات مع لذاته وهو نفس المعية كما ان
الابوة اب في ذاتها والابوة لما هو اب لا لذاته انتهى كلامه وفيه امور اما في
قوله فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده فان هذا [illegible] ولئن كان بعض
يقولون به لكنه مما لا يعتدل على الطبع السليم كما لا يخفى وثانيها في قوله لكن كل من
الاضافتين مضاف بذاته الخ فان هذا مما لا دخل له في هذا الوجه بل هو مما يدفع
به الوجه الاول كما عرفته فلا وجه للتعرض له في جواب الوجه الثاني وكانه اورده
لزيادة التوضيح للمقام وثالثها في قوله كل من هذه الاضافات مضاف بالذات
اذ كما عرفت آنفا ليس الشبهة باعتبار الوجه الثاني من حيث كون هذه الاضافات
مضافة لا بذاتها حتى يتعرض في دفعها لانها ليست مضافة لا بذاتها بل بذاتها
وهو ظاهر ورابعها في قوله وهذه المعية التي لوجودها الخ فان كون المعية نفس
الوجود مما لا معقولية وهو ظاهر وخامسها في قوله فانها بذاتها اب لا بابوة اخرى
فان كون الابوة ابا لذاتها لا نفهم له محصلا وسادسها في قوله والتي وجودها
في العقل هي المعية بين المهية ووجودها اذ نقول على تقدير تسليم ان معية الوجود
للشيء هي نفس الوجود على ما ادعاه لم يكن هذه الاضافة موجودة في العقل
او الوجود عنده ليس موجودا في العقل بل في الخارج وايضا نقول لا شك ان
معية الوجود للمهية غير معية المهية للوجود على ما حقق الشيخ ان الاخوة التي لاحد
الاخوين غير الاخوة التي للآخر فح ان معية الوجود هي نفس الوجود فكيف
يصح ان يكون معية المهية ايضا نفس الوجود وكيف يعقل ان يكون الامور المختلفة

بالمهية عين امر واحد فان قلت لعله لا يكون قوله يكون هذه المعية موجودة في
العقل بناء على كونها نفس الوجود بل لانها من الاضافات الاختراعية قلت
لما ذا يكون هذه من الاضافات الاختراعية والابوة والبنوة من الموجودات الخارجية
وما الفرق بينه وبينهما وهل هو الا تحكم محض وجزاف صرف وايضا نقول قد
اعترف ذلك القائل بان معية الابوة لموضوعها موجودة في الخارج لكنه معيتها
لوجود الميت موجودة فنقول ان هذه المعية الموجودة لا شك ان لها معية مع موضوعها
الذي هو الابوة فيكون هذه ايضا موجودة ولا يكون عين وجود المعية ولا عين
معيتها كما اعترف به في الابوة فننقل الكلام اليها وهكذا او لو قيل ان معية
الابوة مع موضوعها الميت عين وجود الابوة ولا عين معيتها على ما اعترف
به ولا يلزم من ذلك ان يكون معية المعية ايضا كذلك كما صرح بان الابوة اب
لذاتها فالمعية مع ايضا لذاتها فنقول قد علمت ان كون الابوة ابا والمعية
معا محالا محصل له ولو اريد به ان الابوة مضافة لذاتها لا باضافة اخرى فهو
كذلك لكنه مما لا ينفع في المرام ولو سلم ان المعية مع لذاتها فهو ايضا ليس بمجد
اذ لا يلزم منه كون المعية نفس معية المعية وكيف يصح ان يكون معية الابوة
مع البنوة مثلا نفس معية معية الابوة مع الابوة ولو سلم هذا ايضا فنقول
لا شك ان اضافة المعية ليست منحصرة في المعية اذ لو كانت المعية مثلا مضافا
موجودا في الخارج كان قابلا للحمل وكان حالا فيه ومحتاجا اليه الى غير ذلك من الاضافات
وكيف يرضى عاقل بان يجعل ان المعية نفس العروض ونفس الاحتياج الى
غير ذلك ولو جوز احد مثل هذا فليجوز ان يكون شيء واحد نفس الانسان
والفرس والحمار وغيرها وهل هو الا سفسطة محضة ولو قيل ان هنا شيئا
واحدا ينتزع منه العقل هذه الاشياء الكثيرة فان اريد ان العقل يخترع من عند نفسه

هذه الاشياء فهو باطل قطعا اذ نعلم بديهة ان هذه الامور متحققة سواء عقلنا ام لا
كما نعلم بديهة ان ابوة زيد متحققة سواء عقلنا او لم نعقل والفرق بينهما خلاف
الحق وان اريد انه من الانتزاعيات الواقعة في نفس الامر فقد ارتفع النزاع
من البين اذ قد اعترفتم بان الاضافات ليست بموجودة في الخارج وانما ينتزعها
العقل انتزاعا مطابقا للواقع واما القول بان بعض الاضافات موجودة في الخارج
وبعضها من الانتزاعيات فقد علمت ما فيه مشروحا فتذكر   واذا عقل
احتيج الى ان يعقل مع احضار شيء آخر اي اذا عقل المحمولية احتيج الى ان يعقل مع
احضار شيء آخر هو الموضوع كما هو شأن المتضايفين   وللعقل ان يخترع
امرا بينهما اي بين الابوة والاب او بين المحمولية والمحمول   لا ينضبط
الى نفس التصور يعني ان اراد ان انتزاع المعية من الابوة او المحمولية ليس امرا
اضطراريا كيف لا يمكن ان يتصور العقل الابوة او المحمولية ولا يتصور المعية
فهو كذلك لكن ليس بنافع لزوم التسلسل على ان العقل اذا تصور الابوة او الحالية
يتصور المعية وهكذا ابدا على ان الابوة اذا كانت موجودة كانت حالة في الاب
عرض له والحلول ايضا اضافة فيكون هي ايضا موجودة ويكون حالة في الابوة
وهكذا وظاهر انه على هذا لا ينفع ان يقال ان عند تصور الابوة لا يلزم تصور
الحلول او المعية او نحوهما وكذا عند تصور الحلول لا يلزم تصور حلول آخر
او المعية او نحوهما اذ الكلام في ان هذه الاحوال ثابتة في الواقع سواء تصور ثانيا
ام لا كما ان الابوة ثابتة في الواقع سواء تصورت ام لا فلو كانت الابوة
موجودة لكانت هذه الاحوال ايضا موجودة ولو اريد ان هذه الامور اختراعيات
محضة لا واقع لها فبطلانه ظاهر اذ ظاهر ان عند وجود الابوة في الخارج لا بد
في الواقع ان يكون حالة في شيء وعند ذلك يكون حلولها امرا ثابتا في الواقع

قطعا من دون اختراع غاية الامر انه يلزم ان اختراع اضافة اخرى للابوة الى
الاب وهكذا الاضافة الاضافة يكون اختراعيا لكن بعض الاخرى عليها الاضافة
كالحلول ونحوها فلا يمتنع ان يتوهم فيها ذلك ولنا ان اراد ان هذه الامور اختراعيات
مطابقة للواقع ولكن ليست موجودة في الخارج ولا ضرورة في وجودها فيه
فمع انه لا مدخل له لقوله لا يضطر اليه نفس التصور ضرورة ان عدم اضطرار تصورها
عند تصور الابوة لا مدخل له في عدم وجودها اذ الابوة ايضا لا اضطرار في
تصورها عند تصور زيد مع انها موجودة في الخارج بزعمه الا ان يتكلف ويق
كانه لدفع توهم لزوم تسلسل آخر من حيث تصور هذه الامور فيها ما وظني مرة
انه لا الفرق بين هذه الامور وبين الابوة مثلا التي يحكم بوجودها في الخارج
مع جريان الدليلين المذكورين فيها ايضا مع ما ذكرنا في الفرق عن المحذور فنذكر
فاما في نفسها فهي اضافة لا باضافة لها اي مضافة بذاتها لا باضافة اخرى
فان قال احد ان العقل يجعل الابوة مضافة الى الاب مثلا باضافة اخرى فهذا
الكلام متجه عليه انه يستقيم ان يقال ان الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الى
ثم العقل يخترع لها اضافة اخرى بها يجعلها مضافة وهكذا الكل قد علمت ان
حال السير على هذا المنوال بل الكلام في ان الابوة عنده موجودة في الخارج يكون
لها صفة اخرى في الواقع هي ايضا من قبيل الاضافة كالحلول مثلا ويلزم ان
تكون هي ايضا موجودة وهكذا وظ انه لا يكون هذا الكلام متقابلا له
وههنا اضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذواتها قد عرفت ان هذا مما
لا كلام فيه وليس مما ينفع في المقام اصلا ولو كان العقل ربما اخترع
هناك اضافة اخرى قد عرفت ما هو حقيقة الحال فيه ثم قيل في شرح الكلام انه
واذا عقل انه يحتاج الى ههنا ما هذه عبارته قد علمت ان ماهية المضاف معها شيء

آخر

آخر في التعقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع شيء آخر لذاته لا لمعية زائدة
على نفس وجودها العيني فنفس وجودها نفس المع والمعية الخارجية فيما هذا التقابل
حالها في التعقل فنقول اذا عقلت ماهية المضاف ومعلوم ان معقوليتها نفس
وجودها في العقل فكما كان وجودها في العين نفس معيتها لشيء آخر فكذلك
معقوليتها التي هي وجودها في العقل انما هي لا معقولية شيء آخر فيكون وجوده
العقلي ومعقوليته معه فهذه المعية في التعقل ايضا غير زائدة على نفس وجودها
العقلي فكما كانت ماهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار
العقل واعماله فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء آخر مرتبط بذاته
لا برابطة اخرى يرتبط بها هذا النوع من الاضافة فالعقل اذا عقل ماهية المضاف
كالابوة مع مضايفه الذي هو كماهية البنوة لا يلزم ان يلحقه ثالث امر زائد
على ماهية المتضايفين من معية او تلازم او مقارنة بل نفس وجود الابوة
في العقل ومعقوليتها هي نفس المعية واللزوم ونحوهما لكنه له ان يلحق الى
تعقل ذلك المتعقل او لى معية احد المعيين ويخترع معقولا آخر فيكون التعقل
شيئا آخر معقولا غير تلك الماهية او كون المعية بينها معقولا آخر غير وجود
المع في العقل وهكذا له ان يعقل ويخترع معية اخرى بين معية كل واحد من المعين
مع نفسه وكذا معية المعية ومعقولية المعقولية وكذا العقل معقولية كل معية
ومعية كل معقولية مع صاحبها متشابكة او متوافقة لا الى حد على سبيل
الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام لنفس المتصور
فان نفس تصور الماهية المضافة ليس وجودها العقلي ومعيتها لشيء واستلزامها
اياه لا يحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصور نفس الحصول ولا في كونها معقولة
الى تصور نفس التعقل ولا في كونها مع شيء آخر الى تصور نفس المعية فالعقل

يخترع اضافات لا تقف الى النهاية نفس المتصور بل اعتبار زايد من الاعتبارات اللاحقة
المتكررة التي للعقل ان يعتبرها في بعض الاشياء بل في كل واحد منها ويكفي في صدقها
نفس الامر المتصور كالوجود والوحدة والوجوب والامكان واللزوم
فان الموجود مثلا اذا كان ذا ماهية غير الوجود كانت موجودية بالوجود و
اما اعتبار موجودية الوجود فهو بنفس الوجود وكذا موجودية وجود الوجود
وكذا الحال في الواحد فللواحد وحدة وللوحدة وحدتها ايضا اذا اعتبرت معقولة و
اخرى وللوحدة وحدتها اذا اعتلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل
فلحظات الوهم وخطرات الذهن لا يجب فيها النهاية بلا حد معين فالمضاف اذا
لم يكن مضافا فبسيطا كذات الاب او المركب منهما ومن الابوة كان مضافا بما
عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو بنفس ماهيته مضاف واضافة فبالاعتبار
الاول شيء ذو اضافة وبالاعتبار الثاني نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيح
فان كون الشيء مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت الاضافة زايدة عليه
او كانت عينه وهكذا الحكم ساير المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل
البسيط شيئا ذا اضافة فلمن يلحظ اضافة ذلك المضاف ويعتبر لها ايضا
اضافة اخرى حيث لمن يتعقلها في نفسها مع تعقل شيء آخر فيكون اضافة المضاف
اليه مضافا آخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحظ لها ايضا اضافة
ثالثة وهكذا الى ان يحيط الاعتبارات اللاحقة لكن الموجود في الواقع ليس الا
اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل شيء عينا ليس الا وجود
واحد الا ان للعقل ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجودا آخر
وكذا في نظايره من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض ونحوها انتهى
ثم ولمن كان قد ظهر حاصر عن مرة بما في هذه الكلمات من الابحاث لكن لا باس لمن زيده

ينقطع

بانا ولو جني حد بالطلاب ولمن كان مغنيا لنا الاسهاب اذ كثير من الناس
قد زلت اقدامهم في هذا المقام فنقول فيه اما اولا فاعرفت من ان كون الوجود
نفس المعية لا معنى له وقد مر عليه ايضا كون التعقل نفسها واما ثانيا فان قوله
فكما كانت معية الابوة الخ قول صحيح لكن لا نفع له اصلا اذ كون الابوة مضافة
بذاتها لا بامر آخر لا يستلزم ان يكون معيتها واضافتها نفس ذاتها ووجودها
وهو ظ والكلام انما هو فيه واما ثالثا فلان قوله لا يلزم ان يلتفت الخ انما يدل
الخ لكن لا يلزم منه ان لا يكون المعية او التلازم او نحوهما امرا آخر ثبوتيا
ووجوديا كما ان الابوة ايضا امر لا يلزم ان يلتفت اليها عند تصور ذات
الاب مع انها معنى آخر غير ذات الاب ووجودها بل موجود آخر عند بعضهم
واما رابعا فقوله ويخترع معقولا آخر ان اراد به انه الاختراع المحض فغلط
ممنوع ولمن اراد به انه ليس موجودا في الخارج لكن من الاعتبارات النفس الامرية
فهو عين قول الخصم والقول بانه عين الابوة فقد عرفت حاله والقول بان مثل
هذه الاضافات على الاعتبارات لا الابوة ونحوها قد مر ما فيه غير مرة واما
خامسا فقوله من غير ضرورة داعية الى النهاية فبان يحقق هذه الامور في الخارج
لا يستلزم ان يكون ضرورة داعية الى انتزاعها ولا ان يكون نفس تصور شيء
مستلزما لها كما ان الابوة مثلا امر متحقق في الواقع مغاير لذات الاب مع انه
لا ضرورة تدعو الى انتزاعها من ذات الاب ولا استلزام تصورها تصورها
ولو قيل ان ههنا ضرورة من البداهة او البرهان فنقول في هذه الامور ايضا كذلك
رأسا برأس والتفرقة تحكم مخالف للضرورة وبما ذكرنا ظهر ما في قوله فالعقل
يخترع اضافات لا تقف الى النهاية واما سادسا فنقوله ويكفي في صدقها
نفس الامر والمتصور ان اراد به ان هذه الامور المنتزعة هي بعينها ما ينتزع هي منه

بحسب المعنى والوجود فبطلانه غير خفي ولئن اراد انه يتحقق شيء واحد وينتزع
منه اشياء كثيرة لا على النهاية فهو مطلوب الخصم والقول بالفرق بين الاضافات
في الوجود الخارجي قد مر ما فيه غير مرة واما سابعا فنقول واما اعتبار موجودية
الوجود فهو بعينه الوجود فيه لئن اراد لئن وجود الوجود بنفس الوجود بحسب
المعنى فهو غلط ولئن اراد انه ينتزع منه الوجود ثم ولا يجديه واما ثامنا
فنقول وهكذا الحكم سائر المشتقات كما حقق في موضعه لئن اراد به لئن البياض
مثلا هو الابيض اي يصدق عليه الابيض فهو غير صحيح وما قاله القوم على تقدير
صحته انما هو في البياض القائم بذاته لا مطلقا كما هو ظ كلام القائل ولئن
اراد لئن البياض بنفسه مفهوم الابيض كما هو رأي بعض المحققين فمع ان فيه
خارج عن ما نحن فيه اذ الابوة يصدق عليه المضاف لانه نفس مفهوم
المضاف وايضا هذا التمثيل انما يوافق المقام لو كان الكلام في نفس الاضافة
وانها اضافة ومضاف لكن كلامه كان في الابوة وانها اضافة حقيقية
ومضافة فافهم واما تاسعا فنقول لئن الموجود في الواقع ليس الا اضافة
واحدة فقط لئن اراد به انه ليس الا اضافة واحدة موجودة في الخارج و
البواقي ينتزع منها فنقول لم لا يكون هذه الاضافة الواحدة ايضا منتزعة
من امر موجود خارجي كسائرها وما الفرق بينها ولئن اراد لئن هذه الامور
الغير المتناهية بنفس هذه الاضافة الموجودة في الخارج بحسب المعنى والذات
من دون تعدد وتغاير فذا باطل بل هو سفسطة محضة كما اشرنا اليه ولئن اراد
لئن المتحقق في الواقع هو الاضافة الواحدة وسائرها مما يخترعه العقل
من دون تحقق في الواقع فلا يخفى فساده ايضا وقس عليه اي في قوله
كما لئن الموجود بالذات الخ وبالجملة قول هؤلاء القائلين بوجود الاضافات

انما يرجع في الحقيقة الى قول خصومهم واما الالزام ما هو خلاف البديهة والآية وليته
واما التحكم والتعسف وفرق من دون فارق ومخالفة للوجدان السليم
كما ظهر وجهه من تضاعيف ما ذكرنا ولقد كررنا القول واطنبنا المقال
توضيحا للحال وحسما لمادة الجدال وقطعا لدابر القيل والقال
بعض لئن لم هذا الحد قد عرفت لئن صدق حد المضاف الحقيقي على شيء في الخارج
غير مسلم بل هو عين النزاع نعم صدق حد المضاف المشهوري او المضاف
المطلق على الاشياء الخارجية مسلم لكنه غير النزاع قيل في هذا المقام اما
كون المضاف اعني البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من
الاشياء في الخارج ونحن لا نعني بوجود ماهية من الماهيات او شيء من الاشياء
في الخارج الا تحقق فرد يكون مصداقا ومطابقا لحد تلك الماهية او خاصته وزعم
فاذا كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كون ماهيته اذا عقلت عقلت مع شيء آخر
كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا مثل الاب
والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف
فكان المضاف موجودا انتهى وفيه نظر لانه لئن اراد لئن حد المضاف الحقيقي و
هو الذي يعقل ماهيته بالقياس الى غيره الخ انما الا بسبب امر آخر يصدق على ذات
الاب والابن والعلة والمعلول ففساده ظاهر اذ ليست ماهيتها كذلك بل انما يعقل
بالقياس الى غيرها بسبب امور خارجة كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية كيف
ولو كان كذلك لكانت تلك الذوات من المضافات الحقيقية ولم يقل به احد
وهذا القائل ايضا لم يقل به ولئن اراد انه يصدق على مفهوم الاب والابن و
العلة والمعلول فهو لا يجديه اذ هذه المفهومات لا نم انها موجودة في الخارج ولئن اراد
لئن حده يصدق على شيء يصدق هو على الموجود الخارجي والمراد بوجود المضاف

ليس الاخذ الى انه يصدق على الشيء يصدق به هو على الموجود فيه مع انه لا يلزم منه
وجود مثل الابوة والنبوة وساير المبادي المضافة بالاضافة الحقيقية مع انه
المطلق كما لا يخفى بل انما يلزم منه وجود مفهوم المضاف الحقيقي بمعنى وجود ما حاذيه
اي فرده من المشتقات وكذا يلزم وجود فرد من المشتقات بمعنى وجود
ما حاذيه اي فرده لكن هذا المعنى مما لا نزاع فيه ولا جدال اذ كل احد يقول بان ذلك
الاب موجود ومفهوم الاب ايضا موجود بمعنى وجود ما صدق عليه وهذا لا يختص
بالمضافات بل السلوب ايضا كذلك كما لا نزاع في عدمها في الخارج فان الاعمى
ايضا موجود في الخارج بهذا المعنى . انما النزاع في ان الابوة مثلا موجودة في الخارج
بنفسها اولا الموجود هو ذات الاب وينتزع العقل منها مسمى الابوة ويحكم
بها عليه حكما صادقا مطابقا للواقع وما ذكر لا يستلزم ذلك اصلا .
واحد اي شيء لكن اراد وابان المضاف واحد بشخصي انه قائم بكل
واحد من الشخصين فهو خلاف البديهية ولكن اراد وليه انه قائم بالمجموع منهما فهو فاسد
ايضا لما حكم به العقل لكن بعد ده ليس في مرتبة فساد الاول كما لا يخفى
واما العقول بالقياس فانما الحيث في العقل بمعنى كون المضاف معقولا بالعقل
لا شيء ام الحيث لمهية المضاف في العقل لا في الخارج بل هو في الخارج بحيث
اذا عقل كان معقولا بالقياس   فله في الوجود حكم وهو كونه بحيث
لو عقل عقل بالقياس الى الغير   وله في العقل حكم من حيث هو في العقل
لا من حيث الاضافة بكمه في العقل هو كونه معقولا بالفعل بالقياس الى الغير و
هذا الحكم ثابت له باعتبار كونه في العقل لا من حيث انه اضافة بل حكم من هذه
الحيثية كونه بحيث لو عقل كان معقولا بالقياس الى الغير . لا يخفى ان ما في قوله
اما العقول بالقياس الخ هاهنا ولكن كانت معانيه صحيحة واقعية لكن لا دخل له في حل

دليل

دليل الخصم كما هو ظاهر السياق وكانه بيان للحال لا دفع للاشكال وسيجيء فيه مزيد
كلام   ويجوز في العقل اضافات غير متناهية قد عرفت حقيقة الحال فيه بما لا
مزيد عليه فلا حاجة الى اعادتها   فالمضاف اذن موجود في الاعيان قد
عرفت لكن ما ذكره في بيانه غير تام   ولكن وجوده لا يوجب له قد بان انه
ليس كذلك ولكن الشيخ كانه لم يأخذ استدلال الخصم على وجهه كما سمعت مشروحا
وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما بالعقل مضافا يكون له الوجود اضافة
الظاهر ان مراده بقرينة ما سبق منه ان كل ما بالعقل مضاف اي يكون في العقل معقولا
بالفعل الى غيره لا يلزم ان يكون في الوجود الخارجي ايضا معقولا بالفعل بل في الوجود
الخارجي هو بحيث لو عقل كان معقولا بالفعل لكن على هذا لا يعلم ان المقصود
بهذا اي شيء هو اذ الظاهر ان يكون الشان في وجود المضاف والظاهر ان وجود
المضاف لا مدخل له في توهم هذا الاستلزام ولا كان بناء استدلال الخصم على
ان وجوده عليه وكانه حسب ان بناء الزام الشيخ على ان المضاف اذا كان
موجودا في الخارج كان معقولا بالفعل الى غيره كما اذا كان في العقل يكون معقولا
الى غيره بالفعل وهذا القياس بالفعل الى الغير ايضا اضافة فيكون موجودا ايضا
وهكذا فدفعه بان المضاف في الخارج ليس معقولا بالفعل بل في الذهن فلا يلزم
التسلسل وبهذا ظهر ان كلماته السابقة من قوله واما العقول بالقياس الخ ايضا
لا مدخل له في حل الدليل على زعمه وفيه امور احدها ما قد عرفت مشروحا من ان
حاصل الدليل ماذا وانه ليس مبنيا على هذا اصلا وثانيها ان ما دفعه به مندفع
لان المعقول بالقياس بالفعل لما كان اضافة وكان ثابتا للمضاف في العقل على
ما اعترفت لابد ان يكون موجودا في العقل اذ ليس لوجود الاضافة عنده في
الخارج جهة سوى ان الاشياء تتصف بها في الخارج كما ظهر مما ذكر وعلى هذا اذا

كان شئ في الذهن متصفا بالاضافة في الواقع لزم ان يكون الاضافة ايضا موجودة في
الخارج واذا كانت موجودة في الذهن لزم ان يكون معقولة بالفعل بالقياس الى
غيرها على ما صرح به وهذا ايضا اضافة اخرى وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل
في الامور الذهنية ولو قيل انها ليست موجودة بالفعل بل من الامور الانتزاعية
فالابوة مثلا اذا وجدت في الذهن يكون بالفعل معقولة بالقياس الى غيرها
وهذه المعقولية بالفعل بالقياس الى غيرها اضافة وثابتة لها في الواقع لكن لا
يلزم ان يكون موجودة بالفعل في الذهن بل يكفي ثبوتها لها في الذهن في الواقع
كونها في الذهن بحيث يصح منها انتزاع هذه الصفة فنقول
لم لا يقول في الاضافات التي يتصف الاشياء بها في الخارج ايضا مثل ذلك
كان يقال ان زيدا الابوة ثابتة له في الخارج وهو متصف بها في الواقع خارجا
لكن المضاف بها في الواقع بحسب الخارج لا يستلزم وجود الابوة في الخارج
بل يكفي فيه كونه في الخارج بحيث ينتزع منه الابوة سواء بسواء وما الفرق
بين الصورتين سوى الفرق الاعتقادي السخيف والتحكم وثالثها ان المعقولية
بالفعل بالقياس الى الغير لما كانت اضافة يكون الكون بحيث اذا عقل عقل بالقياس
الى الغير ايضا اضافة فلا ينفع الفرار منها اليه فلا بد بالاخرة من التمسك بانه
من الانتزاعيات العقلية فليتمسك به اولا من دون حاجة الى هذا التطويل
واما حال التمسك فقد علمت واما المتقدم والمتاخر بالزمان وواحدهما
معدوم وما اشبه ذلك كالعلم بالقيامة ونحوها على ما ذكره سابقا وقد قال بعض
العلماء يعني بما اشبه ذلك المتقدم والمتاخر في الدهر وواحدهما معدوم فان
كلا من المتقدم والمتاخر في الزمان والتقدم والتاخر في الدهر متضايفان
بين الموجود المعقول وبين المعقول الذي ليس ماخوذا عن موجود حاضر فيكون

بالقياس

طرفا الاضافة غير موجودين معا وبين الشيخ حل الشبهة بقوله فاعلم انه ليس
على ان التقدم والتاخر في الزمان او في الدهر لا يكون مطلقا الا في العقل بين معقولين
موجودين معا في الذهن انتهى حاصله جواب بان جعل ما اشبه ذلك اشارة الى
المتقدم والمتاخر في الدهر لبعيد جدا بل الظاهر ما ذكر من ان الظاهر عندهم لا يكون
للاشياء تقدم وتاخر في الدهر بل الاشياء موجودة معا في الدهر وانما التقدم
والتاخر بينها بحسب الزمان ثم لا يخفى ان الظاهر ان قول الشيخ فان التقدم والتاخر
متضايفان الخ جواب للشبهة الثانية المنقولة عن الخصم لا انه من تتمة تقرير
الشبهة على ما يستفاد من كلام ذلك البعض وحاصله ان التقدم والتاخر في الزمان
بين شئ موجود اذا عقل كزيد الموجود الآن اذا عقلناه وبين معقول شئ معدوم
اي لا يكون ذلك المعقول ماخوذا عن امر موجود حاضر يعني تضايف التقدم و
التاخر حقيقة بين ذينك المعقولين اي المعقول الذي اخذ عن موجود حاضر
كزيد الموجود الآن والمعقول الذي لا يؤخذ عن موجود حاضر كعمرو الماضي
او الغابر والقيامة مثلا وهذان المعقولان اي الصورتان الحاصلتان في العقل
موجودتان معا فلم يلزم ان لا يكون طرفا الاضافة موجودين معا هذا وانت
خبير بان هذا الجواب في غاية السخافة اذ العقل لا يحكم بتقدم صورة زيد
الموجود الآن على صورة عمرو المعدوم كيف والصورتان موجودتان معا
فكيف يحكم بينهما بالتقدم والتاخر بل على ذوي الصورة وهما ليسا موجودين
معا ولو اريد ان العقل ما لم يحضرهما معا لم يحكم عليهما بالتقدم والتاخر فهو كذلك
لكنه ليس بمجد اذ الكلام ليس في حكم العقل بل في ان زيدا الموجود الآن موصوف
بالتقدم على عمرو الآتي سواء عقلناه اولا وتقدمه موجود في الخارج على رايكم
فيلزم ان يكون المتاخر ايضا موجودا اذ طرفا الاضافة لا بد ان يكونا معا وظاهر

بحسب ظ

لكن القول بأن العقل ما لم يحضرهما لم يحكم عليهما بالتقدم والتأخر ليس في مقابلة أصلا
ثم لا يخفى أن هذه الشبهة مما لا يتوقف على وجود الإضافة في الخارج بل على
تقدير عدمها أيضا باقية بحالها إذ نقول إن زيدا متصف في الخارج بالتقدم
قطعا سواء كان التقدم موجودا في الخارج أولا وطرفا الإضافة لا بد أن
يكونا معا ولا محيص في الجواب إلا بالتمسك بما أشرنا إليه سابقا من أن كون طرفي
الإضافة موجودين معا في الخارج أو الاتصاف بالإضافة ليس بلازم ولا
ضرورة ولا برهان يدل عليه إنما اللازم كون المتضايفين الحقيقيين أو المشهورين معا
في الذهن ومطلق الإضافة لا يستلزم شيئا سوى ذلك نعم بعض الخصوصيات
قد يستلزم وجود طرفيها معا في الخارج أو في ظرف الاتصاف والتقدم والتأخر
ليس منه كما لا يخفى فإن الشيء في نفسه ليس بمتقدم الآن موجود معه لكن المراد
بأنه متقدم على الشيء الموجود معه خف... ولكن المراد أنه يتقدم على شيء
يكون تعقله معه فالأمر كذلك. فقد عرفت أنه لا يجدي في دفع الشبهة
وهذا النوع من المتقدم والمتأخر موجود الطرفين معا في الذهن لكن المراد
أن هذا النوع تضايفهما في الذهن وطرفاهما لا بد أن يكونا معا في الذهن لا
في الخارج فهو ظاهر البطلان كما علمت وإن أراد أن هذا النوع لا بد أن يكون
تعقل طرفي الإضافة فيه معا كجميع أنواع الإضافات كذلك ولا خصوصية
لهذا المعنى بهذا النوع أصلا فإنه إذا أحضر في الذهن. وإن أراد
أنه إذا أحضر الصورتان يعقل النفس أن مقايسة التقدم والتأخر بين
الصورتين يعني أن إحدى الصورتين متقدمة على الأخرى فظاهر البطلان وإن أراد
أنه إذا أحضر الصورتان يعقل ليس النفس بين مصوريهما ويحكم عليهما بالتقدم
والتأخر في الخارج فهو كذلك لكن مع كونه بعيدا عن عبارة الشيخ بل العبارة

في الذهن و م

مما

اشراقات

مما لا يجدي في دفع الشبهة كما لا يخفى وإن أراد أن هذه الإضافة من
العقل لا من الموجودات في الخارج حتى يلزم أن يكون طرفاها موجودين معا
في الخارج وما كان من منتزعات العقل فطرفاها موجودان معا في الذهن ففيه
أولا ما قد مر غير مرة أن الفرق بين الإضافات في الخارج غير معقول وثانيا
في مثل هذه الإضافات التي هي الإضافات الابتدائية لا لها صلة في المرتبة
الثابتة كوجود الأبوة وعروضه وهكذا إذ لا شك أن التقدم والتأخر
إليه حالهما كحال الأبوة والبنوة من دون فرق أصلا وأن الفرق بينهما سفسطة
ظاهرة وثالثا أن هذه الشبهة كما قرر الأستاذ إليه لا يتوقف على وجود الإضافة
في الخارج بل بناؤه على اتصاف المتقدم والمتأخر بالتقدم والتأخر في الخارج
سواء كان التقدم والتأخر موجودين في الخارج أولا إذ لو كان لا بد أن يكون
طرفا الإضافة في الخارج معا فهو من لوازم كون الاتصاف بها في الخارج
ولا يؤثر فيه وجودها في الخارج والقول بالفرق بين وجودهما في الخارج
وعدمها فيه مع كون الاتصاف بها في الخارج وأن الأول يستلزم وجود
الطرفين معا في الخارج دون الثاني تحكم بلا دليل فتثبت. إذا
كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل فهذا الذي لم يرتبط بما سبق
وفي بعض النسخ إذ كانت وهذا لا يبعد تصحيحه بأن يقال المراد أن الذهن
إذا أحضر صورة المتقدم والمتأخر معا يعقل مقايسة بينهما إذ مقايسة
التقدم والتأخر بينهما ليس إلا في العقل لا في الخارج وقبل الحصول في العقل
لا يكون تقدم ولا تأخر وكيف كانت فقد عرفت ما فيه غير مرة فكيف
يتقدم على لا شيء موجود فيه إنه إن أراد فيه بل لا بد أن يكون كذلك إذ التقدم
لا يتصور بدون ذلك وهل يصح أن يقول عاقل إن الشيء متقدم على ما هو معه

فإن كان من المضافات على هذا السبيل فإنما يضايفها في العقل وحده
لأن أراد أن الاتصاف فيه بالمضاف في العقل دون الخارج فقط الف د
كلام غير مرة وإن أراد أنه من الإضافات الاختراعية ففساده أظهر
وإن أراد أن الإضافة فيه ليست بموجودة في الخارج وإن كان الاتصاف
بها في الخارج بخلاف بعض الإضافات الأخرى كالأبوة والبنوة فقد ظهر
فساده أيضاً مراراً وبالجملة لا يخلو الكلام ما يحتمل أن يكون له وجه صحة في الجملة
بل هذا التقدم والتأخر إلى آخر الفصل قد عرفت حقيقة الحال فيه
والحاصل أن ما ذكر من أن التقدم والتأخر ليس من المعاني الموجودة بل
هما من الاعتبارات العقلية والمناسبات التي يفرضها العقل والاعتبارات
التي تحصل للأشياء إذا قايس بينها العقل وأشار إليها صواب لكنه
لكن الشيخ ما أخذه على وجهه إذ الصواب أن التقدم والتأخر كسائر الإضافات
لا وجود لها في الخارج بل من المعاني الانتزاعية النفس الأمرية لا الاختراعية
الصرفة لكن الاتصاف بها في الخارج كبعض الإضافات الأخرى مثل الأبوة
والبنوة ونحوهما وأن الاتصاف بها في الخارج لا يستدعي أن يكون طرفاها
موجودين معاً في الخارج بل وجودهما أيضاً في الخارج على تقدير القول به لا يستدعي
ذلك إنما اللازم أن يكون تعقلها معاً في الذهن لا أزيد من ذلك وهكذا الحكم في
جميع الإضافات من حيث أصل الإضافة ثم بعض الخصوصيات يستدعي وجود الطرفين
معاً في الخارج وذلك أمر خارج عن استدعاء مطلق الإضافة وعلى هذا لا اشتباه
فساد أصلاً من جهة والشيخ التبس الأمر عليه فقال بوجود الإضافة واستشكل
عليه الأمر في بعض الإضافات والزم عليه التسلسل فقال ما سمعت في جوابه
مما لا يسمع أحد وقال أيضاً بلزوم وجود طرفيه معاً في الخارج إذا كان الإضافة

موجودة

موجودة فيه أو إذا كان الاتصاف فيه واستشكل عليه أمر التقدم والتأخر و
قال فيه أيضاً ما قال وقد عرفت حقيقة الحال ولقد كرر في العقول والمنشأ المشكل
لأن المقام مزلة أقدام الرجال ثم إن الشيخ لو أورد في قاطيغورياس هذه
الشبهة وأجاب عنها بجواب فلا بأس أن نذكر ما ذكر ههنا لأن يكون بصيرة
فيه قال في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من الجملة الأولى
من المنطق بعد ما ذكر في أول الفصل أنه مما يرى في المشهور أنه يلزم المضافات
كلها هو أنها معاً في الوجود أي إنها وجد كان الآخر موجوداً وإنها عدم
كان الآخر معدوماً وبسط القول فيه كلاماً هذه العبارة ويجب أن يعلم أن
المتضايفين من حيث متضايفان بالفعل يتضايفان على التعادل فهما معاً وإن الشيء
إنما يتقدم ما منه بالقياس إلى شيء يكون معه وأما إذا أخذ أحدهما بالفعل والآخر
بالقوة فقد زال التعادل لكن بقي على هذا إشكال وهو أن لقائل أن يقول إن
المتقدم في الزمان معقول بالقياس إلى المتأخر ولا بد أن يكون بينهما إضافة بالفعل
ولا تضايف فيهما موجودان معاً وأيضاً فإنا نعلم بأن القيامة ستكون والقيامة
معدومة غير موجودة والعلم بها موجود ولا بد أن يقع بينهما إضافة بالفعل
ولا تضايف فيهما معاً فنقول أما الشك المعهود من جهة المتقدم والمتأخر فإنه
ينحل بأن نقول إن هذا المعنى يعتبر من وجهين أحدهما بحسب النفس مطلق و
الآخر بحسب الوجود مشترك الذهني أما بحسب النفس فإن الحيز الذهني الزماني من
معاني الوهم فيجد أحدهما متقدماً والآخر متأخراً فيكون قد حصلا جميعاً في النفس
أو يكون أحد الزمانين كيوم من الأيام حاضراً في الوجود والذهن فيضيف إلى الذي
إلى زمان يتخيله مستقبلاً فيحكم في كليهما بتقدم وتأخر لأنه قد أخذهما معاً وأما
الوجه الآخر فنقول إن الزمان المتقدم إذا كان موجوداً فهو موجود من الآخر أنه ليس

ويمكن ان يقال هذا مما يؤدي الى وجوب وجود الكون متأخرا وهو الوصف لان الزمان
الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتأخر فانه
موجود في الذهن ثم ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبته الى الذهن حين
ان كان موجودا فقد وهذا ايضا امر موجود مع وجود الزمان المتأخر
فاما النسبة المتأخر الى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرنا فلو وجد له في الامور لكن
في الذهن فقط فان كل زمان وجد فلا يكون من حيث هو موجود لا متقدما
ولا متأخرا ولا مضافا فالآن من الازمنة والا لكان مضافا الى الاشياء
بلا نهاية في وقت واحد وكانت هناك اضافات لا نهاية لها موجودة
بالفعل بل هو في نفسه بحيث اذا اعتبر مع الآخر حكم العقل عليه بانه متأخر عن
امر موجود في الذهن واما العلم بالقيامة فان العلم بها بانها ستكون علم
بحال من احوالها موجود في الذهن مع وجود العلم بانه انما هو في حكم سيكون
لا عند ما يكون بل قبل ذلك عند ما هي معدومة في الاعيان موجودة في النفس
واما الصورة المهية القيامة مجردة فانه غير مضاف الى ان في الوجود من حيث
هو متصور واعلم ان جميع امثال هذه الاضافات انما يتقرر في الوهم و
المتضايفات فيها ايضا انما يكون متضايفات في الوهم والبيان المستقصى
لهذا انما هو في العلوم الحقيقية انتهى كلامه ولا يخفى ان محصل كلامه هذا البعض
ليس الا ما ذكرنا هنا لكنه ارتكب فيه تطويلا وتفصيلا لا حاجة اليه اصلا كما
هو دابه والا فاصل الجواب في الموضعين واحد وما شرحنا القول هنا
واطنبنا الكلام فيه يمكنك الاطلاع على جميع ما في هذا الكلام ولا حاجة الى
اعادة القول فيه وقد قال بعض العلماء السابق ذكره آنفا بعد ما نقلنا
عنه ولحل الشبهة سبيل آخر قد اومأنا اليه في قاطيغورياس ونحن قد اوردناه

ذكر في الامهات والتشريفات وفي كتابنا ولعل الموجود
المتقدم انما يكون التضايف بالتقدم اذ اما قد وجد المتأخر فح يكون ما به التأخر
في المتأخر عدم السابق وما به المعية وجوده العاقب انتهى كلامه وهذا ايضا يدل
على ان ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس غير ما ذكره هنا وقد عرفت ان الكل امر
واحد ولا فرق بينهما الا بتطويل بلا طائل لا حاجة اليه في حل الاشكال وما ذكره
هذا العالم من الحل فلا افهم معناه ولا ادري تحصيله فعسى ان يكون غرضه هذا
ثم قد قيل في شرح قول الشيخ واما المتقدم والمتأخر فواحدهما معدوم الى آخر
الفصل ما هذه عبارته يريد الجواب عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من التقدم
والتأخر من الاضافات التي يكون بين المتصورات الموجودات اذا اعتقدت او من الاضافات
التي تكون بين المعقولات التي لا لها ذهابا في الخارج ولا هي مأخوذة عن الموجودات
الخارجية العينية فان معنى التقدم حيث انه من الاضافة لا يقتضي الشرط الا
اذا كان تضايفه موجودا معه فتأمل سائر المتقدمات كما بالشرف وما بالعلية
وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج
يجوز الحكم في شيء منها بانه اضافة واقعة في الخارج والمتضايفان موجودان
يوصف التضايف في الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتأخر الذي من اجزاء
الزمان وهي مقارنتها بالعوض فلا يمكن ان يقال انه واقع في الخارج لان طرفي
الاضافة يجب ان يكونا معا حيث وقعت الاضافة بينهما وهذا النوع
من الاضافة غير موجود الطرفين الا في الذهن فانه اذا احضر العقل في الذهن
صورة المتقدم الزمانية وصورة المتأخر الزمانية تصور بينهما رابطة التقدم و
التأخر فهذه المتقاربة وقعت بين موجودين في الذهن لا انها انما وقعت
بعد احضار صورة الطرفين فيه وملاحظة الارتباط بينهما واما قبل ذلك فلا تقدم

والتاخر ليس بالفعل بالنسبة لما ليس حاصلا معه فكيف يتقدم شئ على شئ لا
موجود او يتاخر عن شئ لا موجود فهذا النوع من التقدم والتاخر من المضافات
التي لا توجد الا في الذهن فقد علمت ان من المضافات ما هي موجودة في الخارج
كالابوة والفوقية والمجاورة والتماس وغير ذلك ومنها ما هي موجودة في
العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع والتقابل وغير
الشاخص وكالاضافات المترادفة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية وغير
ذلك فهذا النوع اي التقدم من الاضافات الذهنية عند الشيخ انتهى ولا يخفى
ان بعض كلامه مشعر بان التقدم والتاخر ليسا موجودين في الخارج فلذا
لا يلزم ان يكون طرفاهما موجودين فيه اذ وجود الطرفين في الخارج انما يلزم
وجود الاضافة فيه وبعضها مشعر بان ليس الاتصاف بينهما في الخارج فلا
يلزم وجود الطرفين فيه اذ وجود الطرفين في الخارج انما يلزم لتحقق الاتصاف
فيه وكانه لم يفرق بينهما او يعتقد انهما متلازمين كما يظهر من كلماته المنقولة
سابقا وبالجملة حال الجواب على اي وجه اخذ فقد ظهر مما ذكرنا مشروحا من قبل
بعد ما نقلنا هذا ما ذكره في دفع هذا الاشكال ولعمري انه ليس بسديد فان الحكم
بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في
الخارج وليست القضايا المعقودة في الحكم بالتقدمات والتاخرات الزمانية
على الاشياء كقولنا ذاك قبل هذا وهذا بعد كذا او وجد هذا ويوجد كذا
كلها ذهنيات صرفة ولا مصداق لصدقها ولا مطابق لحكمها وقد افاد
الشيخ ان كل ما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل التقدم
والتاخر الزمانيان فانهما يصدق حدهما على اجزاء الزمان ومتى زمانيا فكيف يكون
التقدم من قبيل المضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الموجودات الخارجية

انتهى

انتهى وفي هذا الكلام ايضا خلط بين كون الوجود في الخارج وبين كون الاتصاف فيه
وكانه اعتقد تلازمهما وكيف ما كان فحكمه بوجود التقدم والتاخر فيما الف ود
ما ذكره في بيانه من صدق الحد قد عرفت ما فيه مفصلا نعم حكمه بان الاتصاف
بهما ليس في الذهن فهو الصواب وعليه يتم الالزام على الشيخ كما اشرنا اليه غير
مرة اذ الشيخ امثال يقول بان وجود الطرفين في الخارج يلزم كون الاتصاف فيه
فالحق فيه ايضا كذلك ولو قال انه لا يلزم كون الاتصاف في الخارج بل انما يلزم
وجود الاضافة في الخارج كالابوة والبنوة فنقول ما الفرق بين الابوة والتقدم
حتى صار الاول موجودة في الخارج دون الثاني مع ان صدق الحد في الخارج
ونحو ذلك مما ذكره الشيخ سابقا في بيان الوجود في الخارج مما يتحقق في التقدم
ايضا كما لا يخفى ولو قال ان وجود الطرفين انما يلزم كون الاضافة من الامور
المتاصلة الخارجية لا الامور الانتزاعية المخترعة وما نحن فيه من الاختراعيات
ففيه ايضا اظهر من ان يخفى ثم قيل بعد ما نقلنا فالحق في التفصي عن هذا
الاشكال ما حققنا في سائر كتبنا بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان
يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة ليست كالمعية بين جسم
وجسم وكمية فاجزاء الجسم موجودة معا وبعضها في المشرق
وبعضها في المغرب والفلك موجود مع الذرة الواحدة فاجزاء الزمان كلها
موجودة في الدهر معا على نعت الاتصال الوحداني كما حقق في موضعه فان
وحدتها الوجودية الاتصالية لا تنافي تجددها وتعاقبها وحضورها واستقبالها
فاذا جاز كونها واحدة بالاتصال فليجز كونها معا في الوجود وكما لا يمكن
وحدتها التي هي نحو وجودها الا بهذا النحو من الوحدة في اجتماعها في الوجود و
معيتها ايضا لا يكون الا بنحو التقدم والتاخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها

على البعض هو بعينه نحو وجود ما الخاص وليست هذه المعية من اجزائها الا وقوعها
في الدهر معا من غير تقدم لبعضها على البعض بنفس هويتها المتجددة المتقدمة
فهي مع قبلياتها وبعدياتها ... الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر
واحدة غير زمانية موجودة بوجود واحد وهي دفعة دهرية كيف والعالم
كله عند الحكماء الراسخين شخص واحد وله وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله
على اجزاء متباينة الوجود متفارقة الاكوان انتهى كلامه وانت خبير بان ما ذكره
من كون معية الزمان هي تقدمه وتأخره امر لا تعويل على العقل السليم ولا محصل
له عند الذهن المستقيم وليت شعري لم لم يقل بان الاضافة بين نهايتي الحقيق
الطرفين معا في الواقع في الجملة واجزاء الزمان كلها معا في الواقع بحسب الدهر
ولكن لم يكن معا بحسب الزمان وهذا يكفي في معية الطرفين ولكن مراده الحق
هذا لكن لا يخفى انه لا حاجة الى التزام معيتها بحسب الدهر بل يكفي في الجواب
ان يقال لا يلزم ان يكون طرفا الاضافة موجودين معا بل يكفي تحققهما بحسب
الواقع سواء كانا معا او لا كما ذكرنا سابقا ثم قيل في الجواب عن حديث العلم
بالقيامة مع ان طرفيه ليسا بموجودين معا ان المعلوم بالذات في كل علم
هو الصورة الحاضرة عند القوة العالمة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض
وعلم من هذا التجويز السابق فاضافة العالمية اليه لم يتبع للعالم الا الى ما
حضر عنده من الصور كصورة القيامة في هذا المثال والمعية حاصلة بين
وبين صورة القيامة عند علمنا بالقيامة فلا اشكال من هذه الجهة ايضا فلا
حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يوازيها
شيء في الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود كما حقق
فكذا اضافة العالمية انتهى ولا يخفى ان العالمية والمعلومية سواء كانتا

بالذات او بالعرض من الاضافات الحقيقية ويمكن اجراء الشبهة باعتبارهما جميعا
فيمكن اجراء الشبهة في العلم بالقيامة ولئن كان بالعرض مع انها ليست موجودة
فلا بد من جواب آخر اما على نحو الشيخ واما على نحو ما قلت ولا يكفي ما ذكر وايضا
الى بل نقول لو قيل انه لا شك ان العالمية بالفعل بين شيئين لا بد ان يكون معلوم بالفعل البتة
في الجواب ان المعلوم بالفعل الذي لا بد ان يتحقق في صورة العلم بالفعل هو
الصورة المعلومة وهي متحققة في صورة العلم بالقيامة ولئن لم تكن القيامة موجودة
بالعقل فافهم موقع الانواع وجه كون الامور التي
تكلم عليها واقعة من الوجود والوحدة موقع الانواع والتي سيتكلم عليها
واقعة مع الخواص والعوارض ان الامور الاول امور حقيقية موجودة
في الخارج والثانية امور اعتبارية محضة فتكون الاول كانها انواعا خارجية
الثانية ويكون لا شيء للمتأخر اي من هذا المعنى الذي يجيء ان التقدم والتأخر
باعتباره ثم نقل الى اشياء اخرى اي نقل الى معنى يعم هذه الاشياء الاخرى
التي مع ما كان يشمله من الامور ثم نقلوا ذلك كما يكون هذا الاعتبار
لا يخفى انه لا حاجة الى نقل آخر في الوجود اذ النقل الثاني يصدق على الذي يشمل
المتقدم باعتبار الزمان والسابق والمخدوم والرئيس يشمل الوجود ايضا
باعتبار وهو ظاهر من الكلام على انه نقل الى خصوص الوجود لا يخفى عن بعد
ثم نقل بعد ذلك الى خصوص الوجود لا يظن ان هذا النقل ايضا غير محتاج اليه اذ
تقدم الفاعل على المعلول ايضا ليس الا باعتبار كون الوجود او لا ثم للمعلول
فكونه مبدأ للوجود امر آخر لا يكون ماخوذا في التقدم الا ويكون ذو موضع
الشيء قال بعض سادة العلماء اي معية لا ما بها جوهر ذات الشيء واما نحو
المعية المشتهرة بالنسبة الى نفس جوهر الذات فان انتفاءها لا يعد من التخلف

المصطلح عليه التام على امثاله البرهان مما قد عرفت ان الامكان من مراتب الاعتبارات
المعتبرة في جوهر ذات المعلول المنزوع عنها عند ما ننظر في اسناده الى العلة
فالمنع من انحاء الوجود بالنظر الى الاستحقاق من جوهر المعلول في حد ذاته وفي
نفس مهية ليس بحرف بانتفاء زمن تمامية العلة ولا يستقر بذلك امتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة وضمان بسط القول في ذلك على ذمة كتاب خلسة
وغيره من كتبنا العقلية وصحفنا الحكمية انتهى ولا يخفى ان المعية التي لا بد ان
يكون للعلة التامة والمعلول التي ادعاها الشيخ هي المعية الزمانية وامثالها
بالنظر الى نفس مهية المعلول لا معنى له الا بان يرجع الى انه يتوقف على طرف آخر
من عدم او غيره فلا يكون العلة تامة حقيقة والقول بانه يجوز ان لا يكون بين
المعلول و معية زمانية باعتبار ان لا يكون على التقدير صورته لا يجدي فيما
هو بصدده اذ غرضه تصحيح حدوث العالم وانه مع كونه مسبوقا بالعدم لا يلزم
فيه تخلف بناء على اباء ذاته عن الوجود في الازل وهذا امر آخر اذ العالم
على تقدير ازليته ايضا لا يكون له معية زمانية مع بناء على هذا القول
ولا تعلق له بالقدم والحدوث فافهم ولشبهة الى الذي يكون ولا
يكون في الالين نسبة واحدة لا يليق لعله يكون الكون اوله بالنسبة اليه بناء
على الاولوية الذاتية مثلا اذ مع الاولوية يمكن كونه مرة ولا كونه مرة اخرى
ولا شك انه عند هذا الاستبهام هذا الكلام كما لا يخفى عند التامل التام
ولقائل ان يقول انه اذا كان لا يخفى ان هذه الشبهة حالا وقع لها اصلا
وانه لا حاجة في دفعها الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ الذي لا طائل
تحته اصلا والعجب من الشيخ ان في امثال هذه المباحث السهلة يطيل
الكلام ويخرج عن حد الاعتدال حدا من دون فائدة ويفتح في المباحث

المشكلة

المشكلة العميقة التي تحتاج الى مزيد توضيح وتفصيل بطول الكلام ولا يتوقف ببيان
شاف وتوضيح واف ولعل ولا يعقد واما العزم الثاني فلا
تصديق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة لا يخفى ان منكر العزم
الثاني اي كل واحد منهما اذا حصل وجب ان يكون الآخر حاصلا قبل بسببه
ولذا ذكر في الوجه الثاني العدم التصديق من جانب المعلول انه لا يصح ان يقال
ان الشيء يكون سببا لوجوب شيء قبله وعلى هذا الاوجه لقوله ان كان المعلول
حصل من تلقاء نفسه او بغير العلة بل كان الاولى ما لم يذكر ههنا ايضا وحينئذ
لعدم التصديق بان يقال ان المعلول ليس حاصلا قبل العلة ولو فرض حصوله
لم يصح ان يقال وجب حصوله بسببها بناء على عدم قياس ما ذكر في جانب العلة
ان العلة ليست حاصلة من المعلول ومع قطع النظر عن ذلك ان حصولها السابق
منه فافهم والاشياء التي يجب ان يعلم في الحكمة ان يكون بالحقيقة طبعا
على عوارض وبالعرض طبعا على من عوارض ولم يكن الارادة الجبلية
بعد الارادة الجبلية هي التي تورث ميلا من غير عزم واجماع يترتب عليه
لا محالة من حيث متعلقها وقد توهم هنا بالنسبة الى اذا تعلق فيه فعل
بها ان يكون لفعل لها وهي بعد قوة خير وقوة راجع الى المتعقل والغير
المستترة في تعلق الى القوى وخير فيه الى المعقول وخير بها في الموصوف
الى النسبة وخير هي الى القوى وفي علل الحيلة ان يكون فكيف يتقدم
رد على القول الذي نقله بانه اذا لم يكن فيه حاصلا ان يتقدم ما لم يتم فكيف يتقدم
وقد عليه قوله فكيف بمحض فان امكان وجوده ايضا في ذلك
الغير فيجب له فيه نظر لان امكان وجوده لا يجب ان يكون في ذلك الغير كيف
وامكان وجوده صفة له وهي لا يمكن ان يكون في غيره والامكان انما هو امر

الباري وحقيقة في الواقع قبل وجود الممكن لا يقتضي محلا موجودا بل الموصوف
به في الواقع هو ماهيته المعدومة وقد سبق الكلام في هذا البحث في تعليقات
شرح الاشارات فيكون امكانه موجودا سابقا عليه وقد عرفت ان
الامكان السابق لا يقتضي محلا موجودا هو على احد الوجهين المذكورين
كان ان شارح لما ذكر في الطبيعيات في اقسام الفاعل بالنوع لكن ما ذكره
هناك كان الخاء لاحدهما مطلق فلعله اشارة الى موضع آخر لم يحضرني الآن
وح لا يكون معنى معدوما والا فلا شبهة في ان كونه معدوما لا يستلزم ان
لا يسبقه امكان وجوده اذ الاتصاف لا يستلزم وجود الصفة وما يصحح ما
ذكر انه لو لم يقبل ما قلنا لزم ان يركب ان امكانه غير قائم في آخر وهل هو الا
مثل ان يتوهم في نية ابيض بياض قائم بجسم وارجاع امكان الحادث الى امكان
اتصاف المحل به ليس بجيد اذ دليلهم وهو انه لو لم يكن قبل وجوده ممكنا لكان
ممتنعا يدل على ان امكان وجود الحادث في نفسه لابد ان يكون سابقا عليه وجوده
والا لم يجز ان يوجد لا لاجل تحقق امكان آخر وان كان هو ايضا من لوازمه
وهو ذلك فنقول ان هذه الفصول التي اوردنا فيها قيل المراد بهذه
الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة في هذا الفصل من احوال القوة و
الفعل ومنه هذا التوهم هو ما ذكره هنا ان كل حادث يتقدمه امكان وجوده
وان القوى مبدأ الافعال وان الفعل نحو من القوة وكذا المذكور في
بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود في الكون فاحتاج
فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم الماهية على الوجود والجسم
على الفعل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قالت طائفة من عامة
الفلاسفة قبل وضع الحكمة وطبع الفلسفة ان القوة على الاطلاق قبل الفعل

وان المادة قبل الصورة مطلقا ذاتا وزمانا فجعلوا امرا بالقوة و
لسعوا ان ذلك لاضطراب متفرقة مكالمة الشيخ منهم انتهى
وانت الكلي المعنى الذي لا مانع من تصوره الا هذا هو المعنى
المشهور في كتب المنطق قيل في بيان هذا المعنى والثالث المعنى الذي لا مانع
في نفس تصوره من ان يقع على كثيرين ولكن لو يحكم بعدد امانع عقلي وسبب
ذاتي خارج عن نفس مهيته ومعناه يدل عليه وقيل كالشمس والقمر وكلية
الارض الواقعة في وسط الكل انتهى وسبق ذلك منه انه فهم من كلام الشيخ ان
هذا المعنى هو ان يكون للكلي فرد واحد ويمتنع افراده الا في سبب خارج
وهو كما ترى وقد يمكن ان يحمل هذا الكلام على ان هذا الكلي الاخاذ الثالث
ان هذا المعنى آخر جامع للمعاني الثلثة المتقدمة لكن ليس كذلك بل هو
المعنى الاخير بعينه فلعل مراده ان هذا المعنى الاخير اعم من المعنيين الاولين
ولا يخفى بعده قيل مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا لمعاني
المعاني فانه من جهة ان نفس تصوره غير مانع من الفعل على كثيرين متحقق
في ساير المعاني ولئن كان من جهة الحصار في واحد بسبب المانع الخارجي
يكون مغايرا للبواقي انتهى هذا ايضا يدل على انه احد المعنى الثالث بالنحو
الذي ذكرنا اولا ولا يخفى فساده وجب ان يكون الكلي المستعمل
في المنطق وما اشبهه هو هذا لان نظر المنطقي وما اشبهه يجب ان
يكون عاما شاملا للموجود والمعدوم والممكن والممتنع قيل وانما وجب
ان يكون المستعمل في المنطق وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الالهي
هو هذا المعنى لعمومه وشموله للاقسام المتنافية انتهى وانت خبير بان
هذا المعنى على الوجه الذي اخذه ليس شاملا للاقسام الباقية بل مباينا لها

قال سئلنا عن النوسبة بطاية النقيض اعلم ان السوال يحتمل وجوها
احدها ان نسبة النزسبة هل هي في الواقع الغدام الميم بالعقل موصوفة
بها فلا بد في الجواب ان يقال ان كانت متصفة في الواقع بها اوليست بل نقف
ان لم تكن متصفة في الواقع بها ثانيها ان نسبة النزسبة هل هي الف اوب
من الشيئين اللذين لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما عن امر موجود ويكون المراد
انها متصفة باحدهما فان كانت النزسبة موجودة فلا بد ان يجاب بتعيين احدهما
وان لم تكن موجودة فلا يستحق الجواب لان جواب هذا السوال هو تعيين احدهما
وحال ان كل واحد منهما مرتفع عنه التصادق في الواقع هو سلب كل منهما
وثالث الوجوه ان يطلب تمايز فيه ثالثها انها من حيث هي الف اوليست بالف
بمعنى ان هذا السلب او الايجاب نفس ذاتها او داخل فيها وح اليق ان لا يستحق
الجواب اذ كل من الطرفين ليس بواقع رابعها ان نسبة انها من حيث هي الف
اوليست من حيث هي الف بمعنى ان الالفية نفس ذاتها او داخلة في ذاتها
اوليست كذلك وح لا بد ان يجاب بالسلب لكن يجب ان يقدم السلب بان يقال
ليس من حيث هي الف بمعنى ان الالفية ليست داخلة في ذاتها ولا عينها اذ
لو قدم يتوهم منه ان السلب عين ذاتها او داخل فيها وليس بناء تقديم السلب
على ان القضية ح يصير معدولة كما ظنه بعضهم اذ الظاهر من السياق ان نظر
الشيخ ليس على هذا مع ان صيرورتها معدولة ح محل تامل لا يخفى خامسها
ان نسبة انها من حيث هي الف اوب اي الامران اللذان هما في قوة النقيضين
ويكون المراد انها نفس ذاتها او داخلان فيها وح لا يستحق الجواب اذ كل
من الشيئين غير متحقق واما الجواب بتعيين احدهما بعد رفع كل منهما وبما
ذكرنا ظهر ان ما في المسئلة فيما نحن فيه اذا كان ايجابا وسلبا في ايته لا يستحق

الجواب

الجواب في صورة ان يستحق في صورة اخرى فكلام الشيخ لا بد ان يحمل على الصورة
الاخيرة على انه اذا قيل الانسانية التي في زيد اه وجه آخر لدفع الاشكال
الذي يتوهم في انه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي غير
التي في عمرو يلزم ان يقال في الجواب لا وهو انه اذا لزم ان يقال لا فيكون الانسانيتان
واحدة بالعدد ومعنى وكان الوجه الاول من الجواب انه لا يلزم من انه اذا
لزم في الجواب ان يقال لا ان يقال انهما واحدة لما قد عرفت ان في مثل جواب
هذا السوال يصح سلب النقيضين اذ معنى السلب ان الغيرية ليست عين الانسانية
ولا جزءه وكذا الاتحاد وحاصل هذا الوجه ان هذا السوال ليس له صورة معقولة
اذ بعد اخذ الانسان من حيث هو انسان لا يصح اخذه في زيد اذ حيثية كونه
في زيد ينافي حيثيته من حيث هو انسان لانها اعتبار زائد على الانسانية و
انت خبير بان هذا الاشكال ليس مما له وقع اصلا حتى يحتاج ان يطلب الكلام
في دفعه على ما فعله الشيخ مع ان هذا الوجه الاخير مما لا يجدي اصلا وللسائل ان
يقول لا اسال ان الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية هل يغاير
التي في عمرو ام لا حتى يرد في جوابه ما ظننت بل اسال ان الانسانية التي في زيد
من حيث هي انسانية زيد هل هي غير التي في عمرو ام لا وح لا يصح ما ذكرتم
فلا بد في الجواب من التمسك بالوجه الاول بان يقال ان كان المراد انها موصوفة
بالمغايرة ام لا فنجيب بانها موصوفة بها وان اريد ان حيثية المغايرة
عين ذاتها او جزءها فنختار انها ليست كذلك ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين
بل الاتحاد ايضا بهذا التوجيه في هذا المعنى اما ان يرجع الكتابة الى الغير
فنقول انا لا نجيب بانها اه قد عرفت فايدة تقديم السلب على الحيثية
وههنا شيء آخر وهو ان الموضوع في هل هذه المسايل اه هذا الجواب آخر الاشكال

المذكور وقد عرفت ان هذا الاشكال لا يليق بهذا الاطناب وحاصل هذا الجواب ان
هذه القضية يرجع الى الاهمال اي يكون مهملة ولا يكون عليها حجاب اذ المهملة
هي ما يكون الحكم فيها على نفس الطبيعة من غير قيد والطبيعة يصح اتصافها بالمتقابلات
فاذا اشتمل ان طبيعة الانسان من حيث هي واحد فلا يصح ان يقال انه واحد او
ليس بواحد اذ قد يكون واحدا وقد يكون ليس بواحد في لو شئت انها مغايرة
لما في عمرو لا يصح ان يقال انها ليست بمغايرة حتى يلزم الاشكال وهذا الجواب يجري
على تقدير جعل السؤال سؤالا عن الاتصاف ايضا وقطع النظر عن ان المتغاير
ليس عين هذا بل عين معنى آخر فكان في الجواب الاول هذا ولا يخفى انه لا يدفع
الاشكال على النحو الذي قررنا لانه يتجه هذا الجواب ايضا   الا ان يجعل تلك
الانسانية اي بعض ان هذه القضية يرجع الى الاهمال ولا يستحق الجواب الا
ان يجعل الانسانية مشارا اليها ويجعل لها تعينا وح يخرج عن الاهمال لكن
ينافيه اخذ قيد من حيث هي انسانية اذ هذا القيد انما يرجع الى الاهمال البتة
وهذا اشمل ما ذكره في العلاقة المذكورة وقد علمت انه يمكن اخذ قيد الحيثية
بنحو لا ينافيه بان اخذ الحيثية على انها انسانية زيد فيخفظ في الجواب الى ما
ذكرنا ويصير هذه التطويلات لغوا لا طايل تحته   ثم ان ساهلنا في ذلك
فيكون الاطناف [illegible] ان ساهلنا وقطعنا النظر عن انها مهملة لا تحقق
الجواب نقول في الجواب عن الاشكال ان الطرفين مسلوبان عنه على ما
ذكر في الجواب الاول الا ان يكون السؤال انها هل هي موصوفة بالمغايرة
ام لا وح نقول ان الانسانية التي في زيد موصوفة بانها يغاير التي في
عمرو بسبب الاعراض التي يلحق الانسانية ولما صارت زيدا فلا يلزم
اشكال   لا على معنى انه لا بد له في تحقق التي [illegible] الاعلى معنى

وهو اظهر   ثم نقول لا بد لها من ان يتعين عنها بالاعراض التي معها
لا يخفى ان تلك الاعراض ان كانت اعراضا يلحق المهية بعد الوجود وبشرطها
فنقول انها حال لا يصلح لان يكون سببا للمغايرة اذ كل من الانسانية هو مرتبة
الوجود امر متشخص مغاير لجميع ما عداه من الاشخاص وتلك الاعراض انما يلحقها
ويعرضها بعد تشخصها وامتيازها عما عداها وان كان المراد بها ما يسبقها التقوم
تشخصها ويزعمون انه يتحد مع المهية في الوجود ففيه ايضا ان البداهة
حاكمة بان الحصة من المهية التي يتحد مع هذا الاعراض في الوجود مغايرة للحصة
الاخرى لها التي يتحد مع تشخص آخر في الوجود ومع قطع النظر عن هذا المقارن
وانكاره مكابرة صرفة فلا يجدي الاتحاد في الوجود مع التشخص ايضا في حصول
المغايرة بل الصواب ان يقال ان المهية اذا وجدت بنحو كانت مغايرة
لها اذا وجدت بنحو آخر اي المغايرة بالتشخص لا المغايرة بالمعنى ولا تأتي
ان معنى واحدا بالنوع يلزم ان يكون فردان منه متحدين بالعدد وبالتشخص
ولو لم يكن معها معنى آخر في الوجود ووهم هذا يحتاج الى دقة نظر وفرط
تامل مع وجود ذهن سليم وطبع مستقيم   اعني عين الانسانية
بالاعراض فقد عرفت ما فيه وانه حقيق بالاعراض   ويكون لهذه الاعراض
تاثير فيه فقد ظهر انه لا تاثير لها فيه   ومعلوم انه اذا كان حيوان وشي فيه فقد علمت
انه ليس في الواقع حيوان وشي بل مجرد الحيوان لو فرض ان الحيوان طبيعة نوعية
وعلى هذا التوجيه الاعتبارات الثلثة فيه اظهر كما لا يخفى نعم لو كان طبيعة جنسية
في يكون معه الفصل ويجري الاعتبارات فيه بالنسبة الى الفصل وبالنسبة الى التشخص
فالطبيعة كالحيوانية والانسانية بهذا الاعتبار فيه نعدم الطبيعة بهذا
الاعتبار على الطبيعة الشخصية [illegible] اصلا سواء كان الامر في التشخص على ما ذكرنا

آنفا او على ما ذكره الشيخ ولئن كان الامر على ما ذكرنا اظهر وقس عليه الحال في تقدم
الطبيعة الجنسية على النوع وما قال البعض ان التقدم يرجع الى الاولوية في الوجود
ولا تنافي في ذلك الا لكان في الوجود فيه ان التقدم ليس بهذا المعنى وعلى تقديره اى
اولوية للطبيعة على الشخص وكذا ما قيل ان التقدم وان لم يكن بهذا المعنى لكن يمكن
ان يكون الوجود الواحد لتعلقه باحدهما اقدم من تعلقه بالآخر فيه انه على التقدير
صحة ذلك ما الدليل على تحققه فيما نحن فيه وهذا الجواب لهذا الشرط ولئن كان
موجودا لا يخفى انه لا شك ان حيوانا ما اذا كان موجودا كان الحيوان من حيث هو
حيوان اى طبيعة الحيوان موجودة سواء قلنا ان التشخص على النحو الذى ذكرنا او
على النحو الذى ذكره الشيخ اذ على ما ذكرنا تصير الطبيعة باعتبار وجودها متخصصا فالطبيعة
تكون موجودة لا محالة لكن بعد الوجود لا يصح اطلاقها كما هيا بل تصير متشخصة الماهية
الماخوذة مع الوجود وباعتبارها تكون متشخصة وهذا لا ينافي كون المطلق موجودا
وعلى ما ذكره الشيخ تكون الطبيعة مع التشخص موجودة بوجود واحد فالطبيعة
المطلقة موجودة وان كانت مع التشخص تحقق ثم لو قيل ان الاشخاص لا اشتراك
في امر ذاتية والمعاني التي تسميها بالذاتيات انما هي امور منتزعة منها فلا يلزم
ان تكون الطبيعة الكلية موجودة وانما الموجود هو الاشخاص فقط لكن هذا
كانه مما لم يقل للمعقول اذ البديهة حاكمة بان الاشخاص الموجودة من نوع لها
اشتراك في امر ذاتية في الواقع وليس مجرد ما ينتزع منها امرا واحدا والا كان
سفسطة ثم الحيوان بما هو حيوان موجود بعد ما ذكر هذا الا الجمل ان الحيوان
بما هو حيوان ليس موجودا في الخارج لا ادرى ان حكم بان الحيوان بما هو حيوان
موجود من اى جهة وما الدليل عليه وهل هو الا هذيان محض فنقول ان
هذا الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه لا يخفى ان هذا الشك لا يلزم ان يكون

الاشخاص

الغلط

فيه من وجوه بل يمكن ان يقرره بوجه لا يكون الغلط فيه الا من وجه واحد بان يقول
الحيوان الذى هو موجود في هذا الشخص اما ان يكون حيوانا اى صار حيوانا مخصوصا
فلا يكون الحيوان من حيث هو حيوان موجودا واما ان لا يكون حيوانا ما اى لم
يصر حيوانا مخصوصا فيكون شي واحد بالعدد موجودا في الكثيرة وفي الغلط
فيه من جهة واحدة وهي انا نختار الشق الاول ونقول ان صيرورته خاصا لا
تستلزم ان لا يكون المطلق موجودا على ما بينا وهذا هو الوجه الاول من الغلط
الذى ذكره الشيخ ولا يرد في الوجه الثاني اصلا ويمكن ان يوجه ايضا بنحو آخر
بان يقول ان الموجود اما حيوان ما فقط وعلى هذا لا يكون الحيوان من حيث هو
حيوان موجودا وهو ظ واما ان يكون اصل معنى الحيوان موجودا فيكون
معنى واحد بالعدد موجودا في كثيرين وهذا التقرير اولى واظهر واوثق بانطباقها ره
من الاول وعلى هذا ايضا يكون الغلط من جهة واحدة وهي ان نختار الشق
الثاني ونقول اذا كان اصل معنى الحيوان موجودا لا يلزم ان يكون امر واحد بالعدد
موجودا في كثيرين لان معنى الحيوان ليس امرا واحدا بالعدد بل انما يلزم ان يكون
امرا واحدا بالمعنى موجودا في كثيرين ولا تم استحالته بل هو اول النزاع ثم ههنا
كلام آخر وهو ان الوجه الثاني من الغلط الذى ذكره الشيخ يرجع الى الوجه الاول
بانه ان بعد ما سال عن السايل وقال ان عنيت انه لا ينفك عن لزوم احدهما فهو
صادق فلم يحتج الجواب سوى انه لا يبطل بعروض الخصوص او العموم طبيعة الحيوانية
فالحيوان وان صار خاصا لكن لم يبطل طبيعة الحيوانية فطبيعة الحيوانية موجودة
ايضا وليس هذا الا ما في الغلط الاول ان حيوانا ما اذا كان موجودا كان
طبيعة الحيوان ايضا موجودة ولا يلزم من كون الموجود حيوانا ما ان لا يكون
الحيوان بما هو حيوان موجودا وهو ظ وبما ذكرنا ظهر ان الشيخ لم يات بجواب

من الوجوه التي ذكرها الشيخ ره

الاشكال واما الجزء بالجسم به مادة التبدل والفساد اذ لو اجرى الشبهة مثلا في الحيوان
الذي ذكرنا فلم يندفع بما ذكره الشيخ اصلا بل لا بد لمن يتمسك بما ذكرنا من ان طبيعة
الحيوان ليست امرا واحدا بالعدد ولا محذور في وجودها في الكثرة فثبت
ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا الا قد عرفت ان الكلي
الطبيعي لا يجب ان يكون موجودا في الوجود لمن آخر بل يختص في ان يكون من حيث الوجود
وباعتباره متشخصا ثم ان كان الكلي مما يجب ان يكون له مادة او محل فلا يمكن ان
يفارق تلك المادة او المحل ولم يجب ذلك فيوجد في الخارج من دون مادة
ومحل ولا شك انه لا يمكن ان يكون مجردا عن الصفات الاضافية والاعتبارية
اما الصفات والاعراض الحقيقية فلا دليل على امتناع جواز التجرد عنها وعدمه
فالمثل ان كان المراد منها ان الاشياء المادية وذوات المحل تكون مجردة عنها
في الخارج فيكون باطلة بعد ما ثبت ان تلك الاشياء لا بد ان تكون في مادة
او محل وانه لا يجوز ان يحل في محل ما لم يكن في ذاته محتاجا اليه وان كان المراد
منها اشياء مجردة عن جميع اللواحق الخارجية حتى الصفات الاضافية والاعتبارية
فبطلانه ظ وان اريد كونها مجردة عن الصفات الحقيقية الخارجية فينتقض
الاشياء ايض يمتنع ان يكون كذلك ثم بعد تمامه متم الاحتمال وان اريد بها
طبايع كلية يكون كلياتها موجودة في الخارج بمعنى انها لا تكون ماخوذة مع الوجود
متشخصة فبطلانه ايض ظ اذ البديهة حاكمة بان كل موجود مع اعتبار الوجود
متشخص البتة سواء كان موجودا في الخارج او في الذهن وان اريد بها اصل
الطبيعة وقيل انها موجودة في الخارج فهو الحق في الواقع وهو بعينه مذهب
الشيخ وان اريد ان الطبايع بدون امر موجود يكون به التشخص موجودة متشخصة
بذواتها فهو وهو الذي اخترناه واشرنا اليه مرارا   وقد انكشف من خارج

الطبايع ح

شرايط

شرايط واحوال فقد علمت حقيقة لزوم اكتناف الشرايط من خارج منفصلا
ولو كان هناك حيوان مفارق كما يظنون في المثل لو تنزلنا وسلمنا ان
هناك حيوانا مفارقا ويجوز ان يجرد الحيوان عن الشرايط والاحوال الخارج
لم يكن ذلك هو الحيوان الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا يكون مقولا
على كثيرين بان يكون نفس كل واحد واحد وهذا الحيوان يكون مباينا لكل
واحد وليس محمولا عليه وليس عين شيء منها فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله
اذ كلامنا في الحيوان الكلي الذي يحمل على كثيرين ويكون نفس كل واحد منها ومشتركا
وموجودا فيها وبيان حقيقته حاله ووجوده ونسبته الى الكثيرين هذا محصل
كلامه وفيه موضع بحث وتفتيش اذ الشيخ كما سيصرح به يكون الكلية عنده بمعنى
المطابقة للكثيرين والصورة العقلية عنده متصفة بالكلية بمعنى انها مطابقة
للكثيرين بمعنى ان كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن اللواحق الخارجية يرتسم
في الذهن منه هذه الصورة واذا ارتسم من احدها في الذهن هذه الصورة
فاذا جرد شخص آخر من اللواحق فلم يرتسم في الذهن صورة اخرى بل يكفي الصورة
الاولى فيكون حمل الكلي على كثيرين ووجوده فيها وكونه عين كل واحد منها بمعنى
هذه المطابقة ووحدة النسبة وح نقول اذا فرض صورة الحيوان مجردة عن اللواحق
الخارجية كما يكون مجردة عنها في الذهن وكانت موجودة في الخارج فلا شك انها
ايض مطابقة للكثيرين بالمعنى المذكور كما ان الصورة الذهنية مطابقة لها
بذلك المعنى من دون فرق والقول بانه لا يجوز ان يكون الحيوان مجردا في الخارج
كما يكون في الذهن بل يكون مع اللواحق الخارجية وح لا يكون مطابقا للكثيرين
مما لا مدخل له في المقام اذ الكلام بعد التنزل وتسليم جواز تجرد الحيوان في الخارج
ولكن كان الشيخ يقول ان الحيوان من حيث هو حيوان موجود في الاشخاص

كما صرح به آنفا ويكون ظهر بكل شخص ويحمل عليه ويكون جزاده لكن كلامنا في طبيعة
الحيوان الذي يكون بهذه الاحوال والحيوان المجرد في الخارج لا يكون بهذه
الاحوال ضرورة لكن كل موجود مشخص ولا يمكن ان يكون موجودا في كثيرين
ومحمولا عليها فيما تقدير تسليم جواز التجرد في الخارج لا يكون ما نحن بسبيله
فلا ادري ما الباعث له على ان يحمل الكلية بمعنى المطابقة ويتكلف فيها ما تكلف
كما سيجيء الكلام فيه ولم يعبر فيها عما هو ظ كلام القوم ولم لم يحملها بمعنى الاشتراك
بين كثيرين او جوازه اما في الواقع او بالنظر الى نفس مفهوم الكلي على ما مر من
المعاني الثلثة المذكورة والعجب انه لم يغفل ايضا عن ذلك اذ في الفصل الثاني
احتمل ان يكون الكلية بهذا المعنى وانت خبير بانه مع عدم الغفلة عن ذلك ومع
الذهاب الى ما ذكر من كون طبيعة الحيوان موجودة في الاشخاص ومحمولة عليها
بل متحدة معها ومع ملاحظة تعريفات الكلي من العجيب جدا ان يحمل الكلي
بمعنى آخر يحتاج فيه الى ما سيتكلفه من دون فائدة وعدول اصلا ولم يحمله بالمعنى
المتبادر الظ ولعل الشيخ لم يحقق امر الكلي الطبيعي كما هو ولم ينقح علته وجهه
وفي اثناء كلماته قد يأتي بما هو الصواب من حيث لا يشعر به ولذا يتبجح في الكلام
ولم يتناسب اجزاء كلماته ولم يتسق نظم عباراته كما لا يخفى على من له ادنى
دربة وبصيرة فتبصر   والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يلزم وجودها
اقدم الخ قد عرفت مما ذكر ان هذا التقدم   وهو الذي يحقق وجوده لم يظهر
محصل لهذا الكلام اصلا سواء قلنا ان وجود الكلي الطبيعي على ما ذكرنا من
ان المهية توجد من دون انضمام امر هو التشخص اليها فيتغير منه تشخصه باعتبار
الوجود او على النحو المشهور من انها يوجد مع التشخص بوجود واحد اذ على كل
من التقديرين لا معنى لهذا الكلام الا ان يتكلف له الشيخ لما قال بتقدم وجود الطبيعة

على وجود الشخص ولئن كانا متحدين في الوجود ففي تحقق ان لا يكون للطبيعة الجزئية
مدخل في وجود الطبيعة ولئن كان لها مدخل في وجود الشخص في ان الطبيعة الجزئية
ايضا لا ندري ما المراد منها واحل غرض الشيخ من هذا الكلام ما سيذكره في الفصل
الاخير من المقالة [illegible] وستعرف خارج البر وبالجملة كلمات الشيخ في هذا المقام كما
الكثير اثر الظلام   وهو بهذا الاعتبار كلي قد عرفت ان حمل الكلية
بهذا المعنى مما لا محصل له اذ لا غرض للمنطقي والحكيم مما يتعلق بنفس
المعنى واذا كان نفس المعنى موجودا في كثيرين وكان الكثيرين افرادا لها
ويكون هو محمولا عليها فالكلي يكون هذا المعنى البتة ويكون الكثيرين افراده
فلا وجه لحمل الصورة الذهنية كلية وحمل كليتها بمعنى المطابقة التي
ذكرها وحمل الكثيرين افرادها بهذا المعنى البعيد نعم لو لم يقل احد بوجود
الطبيعة في الخارج فلا بد له من حمل الكلية بمعنى المطابقة اما الذي قال
به فهو في فسحة منه والشيخ مع قوله به ما كان له حاجة الى هذا الفعل الغريب
فلا ادري ما قال به ولعل وجهه ما قلنا انه لم يفهم معنى وجود الكلي في
الخارج على ما هو وجهه وحقيقته ولئن نطق به من حيث لا يفهم فلذا اضطرب
في المقام وتبجح في الكلام   فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت
فيها شخصية لا يخفى ان الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة فهذه الصورة كلية
ليست الا في الوجه في العدد لجزئيتها والاعتذار عن اجتماع الكلية والجزئية
فيها بانها باعتبارين والظ ان الحكم بجزئيتها ليس الا باعتبار حمل الجزئية و
الكلية بالمعنى الذي ذكرنا ههنا ايضا وقع غفلة اخرى للشيخ حيث حمل الجزئية
والكلية بهذا المعنى وبالجملة كون الجزئية والكلية بهذا المعنى امرا اكبر في
الاذهان بعد التعلم شيء من المنطق والحكمة فليلتفت الذهن اليه من حيث لا يشعر

وهذا الكلام من الشيخ من هذا القبيل فلعله كان فطرته باقية على هذا الحال ولم يشوشها
بكثرة القيل والقال ولم يات اصلا لحكاية المطابقة الغير المطابقة للصواب
كما لا يخفى على اولي الالباب ولان الانفس الشخصية كثيرة بالعدد
فيجوز ان لا يكون هذه الصورة لها هذا ايضا من تركات الترا كما ان من
تركات العقل يكون الكلية بمعنى المطابقة ان لو حمل الكلية بالمعنى الذي ذكرنا
فالكلي هو نفس الحيوان وبنسبته الى الاشخاص الذهنية والخارجية سواء
فكما انه كلي بالنسبة الى الحيوانات الخارجية بمعنى حمله عليها ووجوده فيها
واتحاده بها كذلك كلي بالنسبة الى الحيوانات الذهنية وصور مهية الحيوان
الموجودة في الذهن. اذ مهية الحيوان اذا وجدت في الذهن يصير بسبب
وجودها متشخصة فيكون الحيوان بما هو حيوان كليا بالنسبة اليها كما انه كلي
بالنسبة الى الافراد الخارجية من دون فرق اصلا وح لا حاجة الى ان يجعل
لجزئيات الصور الذهنية كلي آخر سوى كلي الجزئيات الخارجية فاما اذا
حمل الكلية بمعنى المطابقة فالكلي يكون الصورة الذهنية لا نفس المعنى ولو
كانت جزئيتها بالمعنى المتعارف حالا يكون الكلي. ولم يذهب احد الى
نفيه على ما ذكرنا من انه متكثر في الاذهان فاضطر الى اعتبار كلي آخر لها
فاحتيل بالحيل لتصحيح هذا المعنى ولعله يشعر انه لما لم يغفل عن كون
الجزئية بهذا المعنى لم يغفل عن كون الكلية ايضا بهذا المعنى ولعل السر فيه
ما اشرنا اليه غير مرة انه لم ياخذ معنى وجود الكلي على وجهه والجزئية بهذا
المعنى امر ذكر لا ارتياب فيه فلم يغفل عنها وحمل الصور الذهنية جزئيات
واما الكلية بهذا المعنى ففي تحققها نوع خفاء ونهاية التزام بالحاد الذهن
بمنه وتعيين المعنى الواحد على الامر الواحد بالعدد ولا يجوز وجوده

في الذهن

في كثيرين فلذا احتال في حمل الكلية بمعنى آخر ثم الى فرض ان يقول الاثم احد بان نفس
الحيوان موجود كما قال الشيخ لكن مع ذلك يمكن ان لا يغفل عن ان هذا هو بعينه
العقل بان هذا المعنى الواحد موجود في كثيرين ومتحد معها ومحمول عليها
فهو معنى الكلية ولا حاجة الى اعتبار معنى آخر لها فهذا ما وصل اليه فهمي
ناسئ هذا الامر الغريب الصادر عن الشيخ ولعل له وجها آخر لم يظهر لي ونظير
لغيري فالامور العامة من جهة موجودة في الخارج ومن جهة ليست
كان مراده كما سيصرح به بعيد ذلك انها موجودة في الخارج لا من حيث
الكلية والعموم وليست بموجودة فيه من هذه الحيثية بل في العقل ولا يخفى
ان الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة فلا شك ان الكلي من حيث الكلية ليس موجودا
الا في العقل اذ الكلي ح يكون هو الصورة العقلية وهي ليست بموجودة في الخارج
لكن وجوده في الخارج لا من حيثية الكلية ايضا لا معنى له اذ الصورة العقلية لا وجود
لها في الخارج اصلا الا ان يتكلف ويقال المراد منه ان اصل الطبيعة اي حاصله
في ضمن الصورة العقلية بعد تجريده عن المشخصات العقلية موجودة في الخارج
وهو كما ترى واما اذا كانت بالمعنى الذي ذكرنا من جواز الاشتراك بين الكثيرين
والوجود فيها والحمل عليها ففي ايضا المشهور بين القوم ان الكلي من حيث الكلية
ليس موجودا في الخارج بل الكلية انما يوصف في الذهن فقط وهذا عندي منظور
فيه اذ الطبيعة باعتبار كونها في الذهن ايضا متشخصة كما باعتبار كونها في
الخارج اذ الوجود يورث التشخص سواء كان ذهنا او خارجا فكما ان الطبيعة
الموجودة في الخارج باعتبار وجودها فيه ليست مشتركة بين كثيرين ولا موجودة
فيها ومحمولة عليها فكذا الطبيعة الموجودة في الذهن باعتبار وجودها فيه
وكما انه اذا اعتبرت من حيث هي وقطع النظر عن وجودها في الذهن تكون

مشتركة فيها ومحمولة عليها فكذا اذا قطع النظر عن وجودها الخارجي فلا فرق اذن
في الاتصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالحاصل ان الماهية سواء كانت موجودة
في الخارج او في الذهن تكون متصفة بالكلية لكن تكون الكلية عارضة
لنفس الماهية من حيث هي لا انها من حيث هي موجودة بحال الوجود وبعينه
او هو ايضا عارض لنفس الماهية من حيث هي لا انها من حيث هي موجودة وهو
خلاف الكلية على هذا يكون من لوازم الماهية لا من العوارض الذهنية وقد فصلنا
الكلام فيه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد   اما شيء واحد بعينه بعدد
لا شك في امتناع ذلك ولكن الكلام في ان يكون امرا متعينا موجودا
في كل واحد من افراده بل كل فرد امر معين ممتاز عن الفرد الآخر بتشخصه و
العقل ينتزع من فرد معين منه معنى ويحكم بان هذا المعنى وجد في هذه المادة
مثلا في ضمن هذا الشخص وكذا ينتزع هذا المعنى من فرد آخر منه ويحكم بمثل ذلك
وهكذا الى ان في جميع الافراد واذا كان هذا المعنى نوعا فليس في افراده شيء غير
هذا المعنى مع ان كل واحد منها ممتاز عن الآخر بالذات ولا اتحاد ورفيه كما
اشرنا اليه سابقا واذا كان جنسا فهو جزء في افراده معنى آخر سواه وهذا هو
معنى اشتراكه بين كثيرين وحمله عليها ووجوده فيها هكذا ينبغي ان يفهم وجود
الكلي واشتراكه بين كثيرين   بل الامور العامة من جهة ما هي كلية قد عرفت
تحقيق الحال فيه   وهو هذه الطبيعة عارضا احد المعاني التي يسميها
كلية قد علمت ان هذه المعاني غير المعنى الذي اختار الشيخ انه كلية ولكن الصواب
جعل الكلية احدها لا ما اختار الشيخ   وذلك المعنى له وجود منفرد في
الاعيان البتة لا شك في ذلك سواء جعل الكلية احد تلك المعاني او ما اختاره
الشيخ   حتى يكون في الاعيان مثلا انسان واحد هو ذاته بعينه كما

بالعين

لا يخفى ان عروض الكلية في الخارج لشيء من الاشياء بهذا المعنى اي بان يكون
شيئا معينا في الخارج انه موجود في هذا او في هذا ومحمول عليهما مما لا شك
في امتناعه لكن عروض الكلية في الخارج ليس منحصرا فيه بل له احتمال آخر
وهو ما اشرنا اليه آنفا وهو ان نفس الماهية يصدق عليها في الخارج انها
موجودة في هذا او في هذا فمنع امتناع الاحتمال الاول لا يحصل مطلوب الشيخ
من ان الكلية لا تلحق الا في النفس الا ان يصطلح ويقال ان اللحوق في الخارج
هو ان يلحق الشيء لكن باعتبار وجوده في الخارج وح لا تكون الكلية من
اللواحق الخارجية لكن على هذا لا ينبغي جعلها من اللواحق الذهنية اذ اللواحق
الذهنية على هذا القياس ينبغي ان يكون ما يلحق الشيء باعتبار وجوده في الذهن
والكلية ليست كذلك ايضا بل ينبغي جعلها قسما ثالثا الا ان يصطلح انها من لواحق
الماهية من حيث هي   واما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه
قد شرح في الميزان هذا المعنى وهو كون شخص واحد موجود في الخارج ينسب
اليه اشخاص كزيد الذي ينسب اليه اولاده واقاربه وبلدة واحدة
ينسب اليها ساكنوها والمتولدون فيها وهكذا   لان مثل هذه الطبيعة
اي قد مر ان تكثر النوع لا يلزم ان يكون بسبب الاعراض ولان العرض لا يجدي
في تكثره اصلا وكذا ما يلحق له التشخص وانه موجود مع النوع بوجود واحد
بل الشخص ليس الا عين النوع فقط لكن النوع باعتبار كل وجود ذات
مشخص ممتاز عنه باعتبار وجود آخر فاذا قيل بان تكثر الاشخاص باعتبار
المادة فلا بد ان يتحقق ان الوجود في خصوص مادة بوحي ليس بغير الماهية
الموجودة فيها هذا الشخص بعينه والا فلك ان المادة امر مغاير في الوجود
لهذا الشخص وامتياز الاشخاص بالذات واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان يكون

لان الوجود انما حصل من فاعل خاص او شرط خاص مثلا يوجب لان يصير الماهية الموجودة
في هذا الشخص بعينه كيف وقد يكون المادة واحدة مع تكثر الاشياء وكان
يمكن مثلا ان في مادة واحدة وقتين مختلفين ففي هذه الصورة لا محيص من
ان يقال ان اختلاف الوقت سبب لذلك وشرط لان اختلاف الفاعل او الشرط
مثلا ليس بافيد من اختلاف الوقت في هذا المعنى لانه لم يكن بان يدعيه على
انه لو سلم ان امتياز الاشخاص بالاعراض وبالامور التي يتشخص بها نقول
ان هذه الاعراض المختلفة او التشخصات المختلفة كما يمكن ان يحصل بسبب اختلاف
المواد بل بسبب اختلاف الاوقات فلم لا يمكن ان يحصل بسبب اختلاف الفواعل
او الشرائط والآلات او نحوها لا بد لتعيينه من دليل اذ البداهة لا تحكم بالتوقف
بل لا يبعد ان يدعي حكمها بالعدم   واما بالمواد فلتجرده لعله يكون بالمحال
وامتناع حلول المجرد لا دليل عليه   فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة
انحصار السبب في المادة وما يتعلق بها ثم   فيكون وجوده مستلزما
اعراضا في قد علمت ان كون التشخص بالاعراض والاحوال اللاحقة من خارج
مما لا معنى له   فهذه حال وجود الكليات قد عرفت حال وجودها
بما لا مزيد عليه   وليس يمكن ان يكون بمعنى هو بعينه كما قدمنا ان هذا
مما لا شك فيه ولا يصح لعاقل ان يعتقد   كان ما يعرض لهذه الانسانية
في زيد اذا كان امتياز زيد عن عمرو بالعوارض او بالتشخص على ما هو زعم
الشيخ فلا يتم هذا الاستدلال على مطلبه اذ الانسانية اذا فرض انه امر واحد بعينه
ويعرضه عوارض خاصة يلحق او تشخص خاص ويصير زيدا او عوارض اخرى
او تشخص آخر ويصير عمروا ثم ان كان المراد بالعوارض التي قال الشيخ انه
يلزم ان يعرض لهذه الانسانية في زيد ما يعرض لعمرو العوارض التي بها يصير

الاشياء

الاشياء في الشيء حتى يقول هذا مما لا محذور فيه اذ الانسانية التي هي امر واحد
بعينه يجوز ان يعرض له عرض خاص ويصير زيدا وعرض آخر ويصير عمرا اذ
لعل هذه الاعراض لم تكن متضادة ولو كانت متنافية ولو كان المراد بها
ما يعرض لزيد وعمرو بعد صيرورة الانسانية اياهما فلا يلزم ذلك وهو ظ
فالاولى ان يقال من البديهي انه لا يجوز ان يكون امر واحد بعينه في هذا المكان
وذلك المكان في وقت واحد وايضا من المعلوم بداهة ان الانسان ما صار
متحدا مع زيد وعمرو وكيف يجوز ان يصير شخص واحد متحدا مع شخصين
ومما يؤيد ما ذكرنا من ان الشخص عين ماهية النوع لا النوع مع امر آخر
كما لا يخفى   فان نظرت الى الانسانية بلا شرط آخر اي قيل في شرح
فاذا نظرت الى الانسانية بلا شرط فليس بهذا النظر نظرا اليها فيها الى الاشياء
بالعموم والاشتراك بوجه كما بين مرارا فانها من حيث نفسها ليست بكلية و
لا جزئية انتهى لا يخفى انه قد ظهر مما قررنا ان الانسان في نفسه كلي بالمعنى
المشهور لان هذه الطبيعة يصدق عليها انها يوجد في اشياء كثيرة ويحمل
عليها ويتحد معها ولا حاجة لها في صيرورتها كلية الى امر آخر من عروض عموم
ونحوه بل العموم هو الكلية بعينها واما الجزئية فيعرض لها بعد عروض الوجود
لها او باعتباره نعم الكلية بالمعنى الذي ذكره الشيخ انما يعرض لها بعد وجودها
في الذهن وصيرورتها صورة ذهنية على ما اشرنا اليه   فقد بان انه ليس
يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان اي قد بان ان مما لا يمكن هو وجود
ان يكون الطبيعة امرا واحدا بعينه موجودا في الاعيان ويعرضها الكلية
والاشتراك واما اذا كان امرا واحدا بالمعنى لا بالعدد موجودا في الاعيان
ومشتركا بين كثيرين ويكون هذه الصفة ثابتة له في الخارج [illegible]

فلم يظهر بطلانه بل هو الصواب البتة   وانما يعرف الكلية الطبيعة ما اذا
وقعت في التصور الذهني فقد علمت ان هذا في المعنى الذي ذكره الشيخ و اما
في المعنى الآخر فلا   بل لاجل انه معتبر في اعيان كثيرة اي المطابقة
المذكورة   واما من حيث منع الصورة من شركة جزئية فقد علمت ان الحكم
بجزئية هذه الصورة مبني على اصطلاح الاشتراك لا المطابقة فعند رجع الى
الاصطلاح الآخر من غير ان يشعر   ومن حيث انها تشترك فيها كثيرون
على احد الوجوه المذكورة فقد ظهر ان الوجوه الثلثة غير ما ذكره الشيخ وحمل
آية على ما ذكره بعيد جدا وان معانيها الظاهرة صحيحة مطابقة للواقع و لا
حاجة الى ان يتكلف ويحمل على معنى المطابقة   واذا كانت الاضافة
لذوات كثيرة لم يكن شركة اي لا يخفى ان الشركة في امور لابد فيها ان يكون
اضافة لامر واحد لذات واحدة وعلى ما بينا في تحقيق معنى الكلي و
وجوده في افراده يتحقق الاضافة لامر واحد بالمعنى وان لم يكن واحدة
بالذات ولا يلزم منه ان يكون الاضافة لذوات كثيرة لان الذوات
الكثيرة هي الافراد وليست هي مشتركة بين كثيرين بل المشترك هو نفس
ذلك المعنى الكلي وهو امر واحد بالمعنى وقد علمت ان الشركة يكفي فيها
اضافة امر واحد بالمعنى ولا يحتاج الى امر واحد بالذات وصيرورة ذلك
الامر الواحد بالمعنى ذواتا كثيرة لا يستلزم ان يكون الاضافة لتلك الذوات
بل الاضافة انما هي لنفس ذلك المعنى بلا شرط وهو عارض لتلك الذوات وهو
ظ ومن العجب ان الشيخ يسعى في بعد ذلك وقد اعترف سابقا الى
ان نفس الطبيعة موجودة في كثيرين وانها يصدق عليها انها لو قارنت
بهذه المادة والاعراض لكانت هذا الشخص ولو قارنت مادة مادة وعوارض

الثلثة م

451

اخر

اخرى كانت شخصا آخر وهل هو الا الاشتراك فكيف كان جازما مع قوله هنا
بان الشركة لابد فيها ان يكون الاضافة لذات واحدة اذ ظاهر ان هذا المعنى
بلا شرط ليس ذاتا واحدة ولو قيل انه ذات واحدة فلم يمنع من جعل
الشركة بالنسبة اليه و يجعلها بالنسبة الى الصورة الذهنية الواحدة بالذات
وبالجملة كلماته في هذا الموضع بل في كثير من المواضع مما يقضي منه العجب
والذي نفهمه بقصور رأينا قد علمت ان عند جعل الكلية بالمعنى
الذي ذكرنا لا حاجة الى التجشم بهذه المؤنة بالكلية   الا الحكم بهذا الجواز ان يعتبر
كان المراد به انه يجوز ان يسبق هذا الفرد ابتداء الى الذهن فيتاثر
فيه مثل هذا الاثر الذي اثر ذلك الفرد المفروض سابقا   او المؤثر
بها كانه على صيغة اسم الفاعل والمراد بالمؤثرات الاشياء الخارجية و
المؤثر بها الطبيعة التي في ضمنها   فان ههنا مناسبات في المحذور
اللهم كان مراده انه يمكن ان يتصور في جذر العشرة مثلا امور غير متناهية
كالثلثة ونصف او ربع او ثلث او خمس وهكذا   وليست فيه
كلية موجودة ان اراد ان الكلية بالمعنى الذي ذكرنا ليست معنى موجودا
في الاعيان فهو كذلك وان اراد ان اتصاف الطبيعة بها ليس في الاعيان
فقد عرفت انه ليس كذلك الكلية بالمعنى الذي ذكرناه وكلامه ههنا
فان جعل هذا الاعتبار قد علمت ان الاعتبار الرابع هو الحرى
بان يجعل معنى الكلية لا غير   واما الكلية التي نحن في ذكرها فقد عرفت
ان هذا احتمال اوجه لجعله معنى الكلية ولا ضرورة اليه وان الصحيح المناسب
لنظر المنطق والحكمة هو جعل الاعتبار الرابع وما يحذو حذوه معناها
نعم على ما نحن لا نقول بوجود الطبائع في [illegible] لابد ان يجعل الكلية
الاعيان م

بهذا المعنى الذي ذكره الشيخ واما من يقول به فلا معنى لان يجعل هذا المعنى معنى الكلية
يكون موجودا في الاشياء اي يكون موجودا في جملة الاشياء الخارجية
فليس موجودا الا في التصور وقد عرفت ان الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة
وكان موصوفها الصورة العقلية فلم يكن الكلي من حيث هو كلي موجودا في
الخارج بل في الذهن بل على هذا لا يكون الكلي مطلقا موجودا في الخارج ولا حاجة
الى التقييد بقولنا من حيث هو كلي واما اذا كانت بمعنى الاشتراك وكان موصوفها
الطبيعة من حيث هي فالكلي موجود في الخارج لا مطلقا فقط بل من حيث هو كلي
ايضا والحاصل ان كلام القوم لا يخلو في هذا المقام اما القائلون بان الكلية
بمعنى المطابقة واتباعهم فلانه على قولهم لا حاجة الى ان يقال ان الكلي من حيث هو
كلي ليس بموجود في الخارج بل هو ليس بموجود في الخارج مطلقا ولو قيل بان
الصورة العقلية موجودة في الخارج كما قال بعض في الكلي من حيث هو كلي
موجود في الخارج واما القائلون بان الكلية بمعنى الاشتراك فلانه على هذا يكون
الكلي من حيث هو كلي ايضا موجودا في الخارج ولا يصح ان يقال كما قالوا انه من
حيث هو كلي ليس بموجود في الخارج كما مر بيانه   واما طبيعة الكلي
فانها تقوم الاجزاء التي فيها وفي بعض النسخ ان الجزئيات التي فيها والمراد
بالاجزاء ايضا الجزئيات ولا يخفى ان الكلي اذا كان هو الصورة العقلية
على ما هو راي الشيخ فلا يكون مقوما للجزئيات ولو اراد به الطبيعة في ضمن
الصورة فليت شعري لم لم يجعل الكلية بمعنى الاشتراك واي باعث على
جعلها بمعنى المطابقة وجعل موصوفها الصورة العقلية وهل هي الا من
جملة الغرائب   واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة الجزئيات
فقد عرفت ما فيه   ومن طبيعة الاعراض التي تكتنفها مع المادة فذهو

الكلي هذه الطبيعة ولم يجعل م

غير مقومة لان الاعراض لا مدخل لها في تقوم الاشخاص   وفي مثال تكثر الاشكال
على المتوسطين في اللفظ كان وجه كثرة الاشكال في هذا المثال اعني مثال الجسم
ان المشهور بينهم ان الطبيعة الجسمية نوع ومع ذلك يقولون ان الجسم جنس لما
تحته فينشأ الاشكال وتحقيق الفرق بين الجسم والمادة ينحل هذا الاشكال
اذ الطبيعة الجسمية اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى المخصصات التي لها في
ضمن الموارد كانت نوعا واذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى الفصول التي
لانواع الاجسام كانت جنسا   فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض
وعمق الخ لا يخفى ان حاصل كلام الشيخ يطول ان معنى واحدا قد يعتبر تارة لا بشرط
بحيث يجوز ان يدخل فيه بعض المعاني وقد يعتبر تارة بشرط لا بحيث يخرج عنه
هذا البعض وبالاعتبار الاول جنس او نحوه وبالاعتبار الثاني مادة او نحوها
وانت من له ادنى بصيرة يعلم ان هذا اجمال لا محصل له اذ ان معنى كان لا معنى
لم يكن الخشب اذا اعتبر بنحو من الملاحظة يجوز ان يكون داخلا فيه واذا لوحظ
بوجه آخر لم يمكن ان يكون داخلا فيه بل خارجا عنه وكان هذا المعنى الآخر موجودا
مع صاحبه بوجود واحد لامتناع الاشتراك في مادة السرير لا يعقل ان يكون الانسان فقط
الخشب تارة على نحو يجوز ان يدخل فيه الهيئة وتارة يكون جنسا او نوعا محمولا
على السرير وتارة على نحو لا يكون داخلة فيه بل خارجة عنه وتارة يكون مادة
للسرير وكيف يصح ان يقول عاقل ان معنى الخشب بدون ان يحصل تغير فيه
يكون بحيث يدخل فيه الهيئة وهل هو الا سفسطة محضة والذي يعقل في هذا المقام
ويقرب الى الافهام ان يقال في مادة السرير مثلا ان ههنا شيئان خشب وهيئة
ولا شك ان الخشب لا يحمل على مجموع الخشب مع الهيئة وكذا الهيئة فالسرير
انما يحمل على عبارة عن مجموع هذين الامرين فلا يحمل شيء منهما عليه ويكون كل منهما

من دون ان يحصل التغير في الملاحظة معنى آخر. مم

من قبيل الاجزاء الخارجية واما اذا حمل مثال من الخشب الكاين بهذه الهيئة
فما يمكن ان يقال الخشب جنس له والكاين بهذه الهيئة فصل له ولى بكلامنا
يحمل على الآخر وعلى المجموع اذ الخشب الكاين بهذه الهيئة لا شك انه خشب
وكذا الخشب لا شك انه كاين بهذه الهيئة ولا شك ايضا ان الكاين بهذه الهيئة
خشب فهما على نحو ما عن الاجزاء الذهنية وعلى هذا القياس ايضا ما يقال ان الجنس
ماخوذ من المادة والفصل من الصورة اذ الكاين بهذه الهيئة ماخوذ من
هذه الهيئة واذ قد عرفت الحال في هذه المادة فقس عليه الحال في المواد الاخر
ولعل مراد القوم ايضا ما ذكرناه لكن بتعبيراتهم عن المقصد مشوشة مضطربة
وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة لكن على ما ذكرنا كانه لا فرق بين المركب
البسيط ولعل في البسيط يكون حمل المجموع بمعنى احد الجزئين المتصف بالآخر
اظهر فافهم فانما لم توحد للشي الذي هو نوع له فيما سلف ذكر
سابقا من ان الطبيعة متقدمة على الشي الطبيعي ولعل الشارح يحمل لا
وفي العقل ايضا اي لا يمكن وجود الجنس منفردا في ضمن النوع في العقل [illegible]
بل وجوده في ضمن النوع في العقل ايضا هو وجود النوع بل بعين [illegible]
لانه موضوع له لا الجنس انه على هذا لا يكون الجسم الذي هو الجنس بعينه الجسم الذي
هو المادة ولا يكون الاختلاف بينهما بمجرد اختلاف الملاحظة والاعتبار
وهو ظ ولعله لا يستقيم الاعراض على الوجه الذي ذكرنا فتدبر يتغير بها
الطبيعة المشار اليها قد عرفت ان هذا التغير مما لا معنى له واما الاكثر
وهي الغاية لان كل ما هو له هذه المقدمة لم تكن ماخوذة في الشبهة ولا
حاجة اليها فلعل هذا الكلام صدر سهوا حتى يكون هذا الذي نقول
الكلام خبر يكون في قوله قد صار محصلا وقوله محمولا حال وكونه خبرا ليكون

بعيد

بعيد وقوله الذي هو غير محصل بدل من الذي يقول له وقوله اي انه ذو نفس
هو تفسير لقوله غير محصل والموجود في النسخ التي رايناها هذه العبارة هكذا
اي انه ذو نفس هو وهو غير ملايم ولعله كان في الاصل هكذا اي انه ذو نفس
هو فوقع تحريف من النساخ فافهم ومنها الحادث للشي هو هذا
الشي منها لا يخفى ان هذا الاتحاد الذي بحث فيه ههنا وفي مواضع اخرى متعددة
في هذه الفصول انما يستقيم في الموصوفات وصفاتها وما يجري مجراها كما
مع الاضافة ونحوه كما في قولنا ابو زيد اب والقابل للابعاد قابل والقابل
للابعاد الثلثة قابل للابعاد والقابل للمس واحد في جهة او جهتين او ثلث
قابل للمس واحد وهكذا على ما اشرنا اليه سابقا في مادة السرير فمرادهم بالاتحاد
الجنس والفصل والنوع لو كان هذا فالامر ظ ولو كان غيره على ما يفهم من
ظ كلماتهم وهو ان يكون معنيان موجودان بالذات ويوحدا احدهما بالآخر
بحيث يكون الآخر خارجا عنه وح لا يكون حمل وتارة بحيث يكون الآخر داخلا
فيه او جايزا دخوله وح يكون هذا المعنى عين المجموع او محمولا عليه من دون ان
يكون المعنى الاول مغايرا بل الشي يراد انما هو في الملاحظة حتى ان بعضهم حكم
اطراد هذا الحكم في المعنيين الموجودين بالذات اللذين لا يكونان متحدين في
الوجود ايضا كالجدار والسقف فهو امر لا نفهمه اصلا سيما اجازة هذا البعض
وعليك بالتامل التام وترك تقليد الاقوام ومتابعة العقل السليم الذي لا يعتريه سقام
فيكون الاشياء الاخرى له فيه نظر اذ كون وجودها متعلقا بالجوهر لا
يستدعي ان لا يتحد الا بالجوهر مثلا يمكن ان يتحد البياض باخر لون من غير
للجوهر من دون ان يتعلق بالجوهر اصلا واما المركب تارة المركب من
الجوهر والعرض واوجها عرض يتحد بالجوهر وقد عرفت ما فيه

لمضاف

ولا يجوز ان يوجد مطلق وحده فانه لو كان له فيه اشتباه بين لان الانف
اذا كان موضوعا في اللغة للانف الذي فيه تقعير فيؤخذ في حدها الحقيقة
المركبة التي هي الانف الذي هو جوهر والتقعير الذي هو عرض لا الحدود
الانف الافطس حتى يلزم ما ذكره الشيخ بل يحدد الافطس او الانف المقعر
وهو ظ ولئن كان مراد الشيخ لان التقعير الذي في الانف لا يحدد الا بالانف
لما ذكر آنفا لان العرض لما كان متعلقا بالجوهر فلا بد لان يوخذ الجوهر
في حده فهو كلام آخر قد عرفت ما فيه ولا مدخل له في قوله انه لو كان الحقيقي
وحده هو الافطس لكان الساق الخ ايضا فقط او لكان يجب
او يكون هذه حدود او لها جهة اخرى اي يحمل الحد على وجهين ما فيه زيادة وما
ليس فيه زيادة   وكل بسيط فان مهيته ذاته كانه اراد بالبسيط
ما لا جزء له ولا يكون متعلقا بغيره كما يدل عليه قوله لانه ليس هناك شيء قابل
لمهيته والظاهر انه اراد بالمهية الحد وحاصل كلامه ح ان كل بسيط بالمعنى الذي
ذكرنا مهيته وحده هي ذاته من دون زيادة واما غير البسيط فليس كذلك اذ لو
كان متعلقا بشيء فذلك الشيء ليس مهيته مهية المعقول وهو ظ بل المعقول
صورة واذا حددت هذه الصورة فلا يحتاج بها حدها الى البسيط بانها من دون
زيادة بل يجب ان يوخذ فيه المادة ايضا لما علمت من ان كل ما تعلق وجوده
بشيء لا بد في اخذ ذلك الشيء في حده فحصل الزيادة ولو كان مركبا فحده ليس
ماخوذا من الصورة وحدها بل لا بد ان يوخذ المادة ايضا في حده وهي يوخذ
في الصورة ايضا فيكون المادة مكررة في حده فحصل الزيادة وقد عرفت ما في
هذا الكلام   وصورته ليس هو الذي يقابله حده قد عرفت معناه وههنا فتم
الدليل على احد قسمي الغير البسيط وهو ما تعلق وجوده بشيء وقوله والا المركبات

بالصورة هو دليل على القسم الآخر منه كما اشرنا   وبهذا يعرف الفرق بين المهية
في المركبات والصورة اي بين مهية المركب وصورته اذ قد علم ان مهيته هي
مادة وصورة لا الصورة وحدها بل الصورة جزء مهيته اي من مهية المركب و
مهية الصورة اذ قد علم ان مهية الصورة ذاتها فقط ومهية المركب ليست ذاته
فقط بل في مهيته زيادة على ذاته كما مر   واما المهية فهي ما بها الشيء هو
لا يخفى ان في هذا الكلام تشويش اذ لم يعلم منه ان مراده بالمهية ما هو ايراد
بها الحد على ما ذكرنا آنفا او غيره اي ما به الشيء هو هو على ما هو ظ كلامه فان
كان المراد به الحد فالدليل الذي ذكره اما هو الدليل السابق او رده للتوضيح
او دليل آخر وانت خبير بان ظ كلامه يابى عن كون المراد بها الحد وكذا عن
حمل الدليل على الدليل السابق وايضا لو كان المراد الحد وكان الدليل دليلا
آخر فلا يفهم منه المراد ولا يعلم محصله ومغزاه فالظاهر ح حملها على المعنى الآخر
وتحصيل ح تشويش الكلام او كانت محمولة على الحد على ما هو الظ اذ لا يتم
كلماته بدون هذا الحمل ثم بعد حملها على المعنى الآخر ايضا كلامه لا يظهر استقامته
ولا يخلو عن اختلال عظيم كما سنذكره   واما ان يكون الصورة مقارنة للمادة
لان ارادان مهيته يحصل بسبب مقارنة الصورة بالمادة فهذه المقارنة هي
به المركب هو هو والمقارنة معنى زايد على الصورة فذاته غير مهيته او ذاته
المادة والصورة ومهية المقارنة ففيه نظر ظ اذ ما يكون سببا لحصول الشيء
لا يلزم ان يكون مهيته والا لكان الفاعل ايضا مهية الشيء بل مرادهم بما به الشيء هو هو
ما يكون داخلا في قوامه لا ما به يتقوم وهو ظ ولا يخفى انه على هذا يكون الدليل
دليلا على ان المهية لا بمعنى الحد في المركب غير ذاته وح يجب ان يحمل قوله فان
هذا هو ما هو المركب على ان هذا هو ذات المركب لا مهيته اذ لو حمل على المهية

يحصل الشي في من الكلات لكن لا يجوز ولئن اراد الاول المعنى ان الثاني البتة داخلة في قوام
اذ المادة والصورة فقط بدون المقارنة لا يحصل منها المركب فيرد ان غاية
ما يلزم منه ان يكون ماهية مجموع المادة والصورة والمقارنة وهذا لا يستلزم
ان لا يكون ماهية ذاته اذ ذاته البتة يكون مجموع هذه الثلاثة لا المادة و
الصورة فقط مع ان حمل كلامه على هذا البتة لا يخلو عن بعد وهذا البحث يدل
على مغايرة الماهية لا بمعنى الحد والذات ويمكن ان يستدل على مغايرة الماهية
بمعنى الحد للذات بمعنى ذاته بما عليها بان المادة والصورة مطلقا ليست
عين المركب بل المركب هو المادة والصورة المقارنة والصورة المقارنة لابد
في تحديدها من اخذ المادة اذ المقارنة هي لها فيحصل التكرار في الحد اذا لم يعلم
لابد من اخذها على حدة لانها جزء المركب فيلزم تكرر الاجزاء البتة في حد الصورة
المقارنة لكن في حمل كلام الشيخ عليه تعسف تام وبالجملة كلامه ظلام في
ظلام في ظلام   كان باشتراك الاسم كان باعتبار اخذ الكلية في الماهية
بالمعنى المتعارف الذي يكون للجنس والنوع او باعتبار ان معناها المتعارف
هو ما يقع على الشي والجزئي لا يقع على شي وهو ايضا قريب من الاول و
المغايرة بالعيان والاعتبار او باعتبار ان المراد بها في المتن ذو ما يصلح
للحدية والحد على ما سيذكره لا يكون للجزئي   وليست هذه الماهية مفارقة
لما هي بها ما هو كان مراده ان الماهية وان كان تقولها على الجنس والنوع و
على المفرد باشتراك الاسم على ما ذكرنا من اخذ قيد في احد معنييه لا يوجد في
الاخر لكن لكل معنييه مشترك في هذا الامر اي ما هو بها ما هو وان اصل ان هذا
الامر مشترك بين المعنيين ويمكن ايضا ان يكون هذا فقط عين احد المعنيين
ومع اعتبار قيد من القيود التي ذكرنا عين المعنى الآخر وكلام الشيخ ايضا

الحد

يحتمل ذلك كما لا يخفى   وقد كان عقل العقل هذا النوع مشخصات حيث ان
الفرق بين الفرد الذي انحصر النوع فيه والفرد الذي لم ينحصر النوع فيه بان الاول
اذا عقل العقل نوعه فقد عقله ايضا دون الثاني بل لا بد في ادراك الثاني
من احساس واشارة حالا حصل له اصلا ولا بسبطه بداية ولا يبعد ان اذ
كل لمن النوع سوآء قلنا انه يتشخص بمجرد وجوده ولا حاجة له لامر آخر على
ما ذكر في احواله يحتاج لامر آخر من التشخص ونحوه لا يحصل من تعقله تعقل آخر
والتفاوت بين النوع المنحصر في الشخص لا يحتاج لشي آخر في تشخصه بل يكفي
وجوده والغير المنحصر لا بد في تشخصه من امر آخر وعليه يبنى الفرق السابق في
يزيد التحكم والتعسف ويكون هذا الفرق ايضا مثل الفرق السابق في دون
فرق فافهم   ولكن المرسوم لا يوثق بوجوده الا فيه نظر اما اولا فلانه
يكفي في المقام كون الفرد الذي انحصر النوع فيه مما يمكن معرفته بالحد ولا حاجة
لما بيان جواز تحديد فرد آخر مما عبر الاشتراك اليه لانه ادعى سابقا انه لا حد
للفرد مطلق ويكفي في النقض تحقق مادة واحدة الآن يخصص كلامه الاول
بالجزئيات الفاسدة كما يشعر به قوله في آخر الفصل واما ثانيا فلان مثل هذا
الاشتراط الذي ذكره في الحد مما ليس في كلامهم اصلا ولا هو شي مما يكون له
محصل وفي بدية فليس اعتباره الا لغوا محضا مع انه يشكل الحال في تعريف بعض
الكليات ايضا اذ لا شك ان بعض الطبايع لم يوجد لها وان نقل جميعها مما يحكم
بطلانه وفساده فيلزم على هذا الاشتراط ان لا يكون لها حد وذلك مما لم يقل
به احد   فيكون حمل الحد عليه بالظن دايما فيه نظر اذ يمكن ان يحصل
اليقين بوجود فرد ما في بعض الاوقات من دون الاشتراك والاشارات والحس
فلا وجه للتمسك بانه اذا فسد لا يحمل الحد عليه فلا يكون حمل الحد عليه دايما صادقا

مع ان الحد لا يجب ان يكون صدقه دايما ولا يتعرض لحديث الظن والبين اذ ليس
دعوى اشتراط دوام الصدق في الحد بانفق من دعوى اشتراط كون صدقه يقينيا
اذ كلاهما مجرد دعوى بلا شاهد فتثبت فمن هنا ان يحمل الفاسدات
فقد يعترض لا لانها لا تحد انا ان ناحراه ليشير بتخصيص الدعوى بالجزئيات الفاسدة
من الكيفيات مثل الاشكال كالمثلث والمربع فانهما مركبان من السطح و
الاضلاع فانا اذا اردنا ان نحد قطعة الدايرة لا نجد ان نحد
قطعة الدايرة بالدايرة والاصبع الانسان بالانسان ولا الحادة بالقايمة
ليس امرا ضروريا بل يمكن تحديدها بدونها لكن تحديدها بها لكانه اسهل وايسر
وكذا الامر في العكس اي ليس يجب ان لا يحد الدايرة بالقطعة والانسان
بالاصبع والقايمة بالحادة بل يمكن تحديدها بها ايضا بوجه وبالجملة ليس
الامر بحيث يجب ان يعرف العلة فيه ويتجنب لاجله ومع ذلك العلة التي
وجدها الشيخ عليلة كما ستطلع عليه ولا من شرط الانسان من حيث هو
انسان ان يكون له اصبع بالفعل لا يخفى ان الراس مثلا من شرط وجود الانسان
من حيث هو انسان مع انه لا يلزم لتعريف الانسان به ايضا كما لا يلزم تعريفه
بالاصبع فليس هذا المعنى هو العلة في عدم تحديد الانسان بالاصبع
واعلم ان السطح مادة عقلية لما ذكر ان القطعة تحصل للدايرة بسبب الفصل
لمادتها اراد ان يبين ان مادتها ماذا ولا يخفى ان جعل السطح مادة عقلية للدايرة
لا يظهر وجهه اذ الظاهر انها مادة خارجية وجب ان تتوهم في صورة تلك
الصورة هذا الوجوب في حيز المنع ولا دليل عليه اصلا فلذلك يؤخذ في
صورة الكلات لما قد عرفت انه لا يجب اخذ الكلات في حدود هذه الاجزاء
ثم انه يعرف هذه الاشكال الثلثة لا انه حينئذ يا ان هذا الافتراق والاقتران

الذي

الذي يجب ان يتحدد به الدايرة والقايمة ليس مما يتعلق به غرض علمي اصلا وليس
يصح لان ... كتاب هذا التطويل الذي ارتكبه ولعل الشيخ يحسب ان مثل هذه
الامور علم بحقايق الاشياء وكمال حاشاه وكلا ان هي الا كلال ووبال و
... وليس فيها تحقيق حال بل هي تطويل مقال ولنرجع الى ما كنا فيه
الاضافة بالفعل لا كان مراده ما سيذكره بعد ذلك من ان اضافة الحادة ليست
الى القايمة بالفعل بل الى القايمة بالقوة لكن في التعبير عنه بهذه العبارة تكلف جدا
فيمكن ان يكون مراده غير ذلك فتامل فكان ذلك اذ احق بعد اشتراك
القايمة لا يخفى انه يمكن ان يعرف بما لا اشارة فيه الى المساواة اصلا كان
يقال الحادة هي الزاوية التي اذا اخرج ضلعاها لا تشبر مثلا الى الصلع الى البعد
بينهما لا شبرين والقول بان فيه ايضا اشارة الى القايمة اذ لو وصل حين
البعد الى شبرين كان الزاوية هي القايمة فقد اخذت ايضا المقايسة
الى القايمة لا يخفى ما فيه من التعسف التام
الى ان لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجوده في يتصور
من يكون في ذاتها قوة وجوده الا بالعرض مراده ان الفاعل هو الذي يفيد
وجودا ما لذاته فيعني ان لا يكون ذاته بالذات محلا له بل ان كان فبالعرض
ولا يلزم ان لا يكون علة مطلق لاي شيء كان بل محلا لما يتصور الفاعل به و
الحاصل ان الفاعل لا يمكن ان يكون فاعلا الى الذي يتصور الفاعل به اذ لو كان
يتصور به وهو يكون بالقوة ما لم يحصل الحال فيه فكيف يمكن ان يكون فاعلا
له اذ ما لم يكن بالفعل لا يمكن ايجاده اما الى الذي لا يتصور المحل به كالاعراض
فيمكن ان يكون المحل فاعلا له اذ به وفيه يكون بالفعل فلا حجر في كونه فاعلا له
غاية الامر ان يكون فاعلية وقابلية من جهتين فالعقل المستمر في ان يستفيد

راجع الى ما وضميرها الى العلة ووجود شيء مفعول يستفيد والضمير المستتر
في يتصور راجع الى العلة وضميره الى شيء وما يستفيد منها وجود شيء يتصور
بركنايته عن الصورة او الصورة فقط تقدير كونها معلولة لمحلها نصدق عليها
انها يستفيد من محلها وجود شيء يتصور المحل به لانها تستفيد من محلها وجود
نفسها ونفسها شيء يتصور المحل به وفي بعض النسخ يتصور بها والصحيح
الاول وفي بعض آخر وجود ايتصور به ومفاده الصحيح مفاد الاول
ومع ذلك فيحتمل ان لا يكون في ما ذكر ان الفاعل يلزم ان لا يكون بالذات محلا
لما هو صورة له فهم منه انه يمكن ان يكون محلا لما ليس بصورة له بل عرضا استدرك
ذلك بان وجود المعقد له اي حلوله فيه يجب ان لا يكون من جهة فاعليته بل باعتبار
آخر وهذا يحتمل وجهين احدهما ما اشرنا اليه آنفا من انه لما كان فاعلا وقابلا
فلا بد ان يكون من جهتين اذ لا يمكن ان يكون الشيء فاعلا وقابلا من جهة واحدة
وثانيهما ان ذلك الحلول ليس من جهة الفاعلية اذ الفاعل لا يؤخذ فيه ان يكون
معلوله حالا فيه بل انما يقع ذلك حيث يقع باتفاق من خارج وذلك لان
الفلاسفة [illegible] بتقييد لقوله وبالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها فان
ان الفاعل ما يفيد الوجود هو على اصطلاح الفلاسفة اذ هم لم يشترطوا
كون الفاعل مبدأ التحريك انما ذلك على اصطلاح الطبيعيين وقد تبع في شرح
قول الشيخ وبالفاعل العلة التي تفيد وجودا الى قوله ونعني بالغاية ما لاجله
عبارة [illegible] ذكر جماعة حيث فسروا اسم الفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا
لذاتها ومنهم الشيخ وليس عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة يرد
عليهم النقض على ما اجمع عليه الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه الشيخ
بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول وتأثير

الفاعل

الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته بل لما يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية
كما سنحققه في مستأنف الكلام والثاني ان الوجود الذي يحصل من الفاعل الطبيعي
المقارن من الامور التي لها صورة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من
جهة كونه معدا او شرطا او معينا بل سببا فيكون كانه فاعل الفاعل فان
المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو الوجود ومفيده بخلاف ما هو
عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم
بالقياس الى ما يصدر منه من الحركات والاستحالات وفي الجواب نظر لانا نقول
حيث ان الطبيعة لا تفعل الحركة الا لعروض حالة غريبة وحيث ان الطبيعيين عنوا
بالفاعل كل مبدأ حركة ايضا الا ان للطبائع آثارا ولوازم وجودية كالحرارة
للنار والبرودة للماء ولكن الحركة من الامور الوجودية وصدورها عن
الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثرا صادرا منها مقارنا لها
ومنها اقتران [illegible] بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها ولو كانت
فاعليتها بالشركة ومنها لوازم الماهيات على ما ذهبوا اليه من انها
علة للوازمها وكذا العوارض الوجود ومنها انه لما كان عند الشيخ وتلميذه
بهمنيار وغيره معا ثم والمشائين بحصول

وليت شعري الذي يدعوه ويضطره الى هذا الهرب والتخصيص فان كان نشأ
ذلك انه يلزم من كون الشيء فاعلا للمحلية كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
لامر واحد فنقول ان الامر المعقد لمن كان من اللوازم ولا قابلية هناك بمعنى
القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية بالفعل والايجاد ولو كان من اللواحق العارضة

فهناك كثرة وتركيب لا محة من مادة وصورة فالفعل لجهة الصورة والقبول
من جهة المادة انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فمن قوله فيرد عليهم النقض بكون جميع
منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية لان مراد الشيخ عليها وجب كلامه لمن
الفاعل لا يجوز لمن يكون محلا للفعل بشرط لمن يكون فعله صورة له لا عرضا ولا
يخفى انه لا يكون مقارنا للفعله مطلق حتى يعنوان لمن يكونا حالين في محل واحد
كيف وسيصرح بعيد هذا الجواز ذلك حيث يقول وليس بعيد لمن يكون الفاعل
اصل المعقول من حيث هو ايجاد لما ورده هذا القايل من النقض من هذا القبيل
فلا يرد وله اصلا واما ثانيا فمن قوله فاجاب عنه الشيخ بوجهين الاول لعدم
المراد لما لان مراد الشيخ من هذا الكلام هو الذي وجهناه به وليس مراده بهذين
الجوابين اللذين ذكرهما هذا القايل وحمل كلام الشيخ عليهما قرينة بلا مرية و
اما ثالثا فمن قوله فان المعنى بالفاعل لانه يظهر منه انه جعل هذا كلام الشيخ
وذلك لان الفلاسفة في تعليلا لقوله بل لمن كان ولا بد فباعتبار آخر واثبت
نعم انه تعليل لما ذكره آنفا وعند هذا تعقيل لما ذكره لا يرتبط اصلا ولا
يستقيم قطعا اذ علمت انهم يكون المراد لمن الفلاسفة الالهيين يعنون بالفاعل
مفيد الوجود والطبيعيين يعنون به اعم من مفيد الوجود وغيره حتى انهم يعدون
القابل ايضا فاعلا على ما صرح به هذا القايل وهو غلط واما رابعا فمن قوله
حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وهم القبول الحاجم لان هذا خلاف
الواقع بل الطبيعيون يعنون بالفاعل مبدأ الحركة ومفيده لا فاعلها ايضا و
هو غلط واما خامسا فمن قوله ومنها انه لمن المادة بالصورة اذ ليس هذا
ما ذكره الشيخ على ما علمت واما سادسا فمن قوله ومنها لوازم الماهيات
اذ ليس ايضا لسبب ما ذكره الشيخ واما سابعا فمن قوله ومنها انه لما كان

وانت خبير بان حمل كلام الشيخ عليه
مما لا يستقيم اصلا اذا الشيخ نص
لمن يكون الفلاسفة الالهيين يعنون
بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما
يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود
مطلق سواء كان تحريكا او
غيره وهذا مما لا يخفى له
في حال هذا القايل

لا فاعلا بالنسبة واما ثامنا فمن قوله وليس شيئا مما الذي يدعوه اليه
اذ قد عرفت مراده وعرفت انه ما الذي يدعوه اليه ولمن المراد هو الداعي اليه ليس
ولكن غيره ان مقارنا فان قلت مفيد وجود المركب هو موجب صورته
فبتوسط ايجاده للصورة يوجب المركب وكذا الحال في ايجاد الهيولى بتوسط
الصورة فلا فرق بين الوجهين قلت الصورة انما مدخلها في افادة وجود
الهيولى ولا مدخل لها مما في افادة وجود المركب فافهم من حيث
لا يكون ذات هذا الفاعل قابلا للصورة ذلك الوجود والخام لفظ الصورة
اشارة الى انه لا يمكن لمن يكون الفاعل قابلا لما يتصور به الا ان لم يكن
متصورا به كالاعراض فلا محذور في كون الفاعل قابلا له عليها اشرنا اليه
سابقا واما كون وجوده بعد العدم فلا يصير له علة لا انه لمن نفى
كون هذه الصفة معلولة اما المراد منه انها ليست معلولة بالذات بل
بالعرض اي الجاعل الذي يجعل الوجود بالذات يجعلها ايضا بالعرض
او انها معلولة لذات موصوفها لا لامر خارج عنها كما هو شأن اللوازم الذاتية
مستندة الى ذوات الملزومات او انها لا تحتاج الى علة اخرى سوى علة
موصوفها بل علتها علة موصوفها واياما كان من هذه المعاني نافع في هذا
المقام كما لا يخفى ولمن كان نفع الاولين اظهر ثم لا يخفى انه بعد ما ثبت لمن
الوجود مما يفيده الفاعل ولمن كونه بعد عدم انما حصل باعتبار لمن هذا الوجود
اتفق انه صدر من الفاعل بعد العدم الذي ما كان منه بل من غيره فيظهر
منه لمن الحدوث ليس مما يتعلق بالفاعل وانه لا مدخل في الفاعلية
للعدم السابق بل انما هو فيما هو فيه من باب الاتفاق وينظر منه ايضا
لمن هذا الوجود متى كان يحتاج الى الفاعل بالبيان الذي سيذكره الشيخ فثبت

بل هو نوع آخر وهو انه مفيد الوجود
بالعرض وليس مفيد الوجود المركب بل
علية له باعتبار انه جزء له
بل انما يفيده الوجود من آخر

ليس بالحيثية هذا القايل فثبت

على هذا مستقلان احدهما انه لا امتناع في التاثير في القديم اى اصل التاثير والايجاد
لا استناد على انه يمتنع التاثير في القديم على ما ظنه البعض بل انه كان امتناع فباعتبار
امر آخر وثانيهما ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر ما دام باقيا هذا ولا يذهب عليك
انه يمكن ان يرى انا سلمنا ان هذه الصفة ليست بجعل الجاعل بالذات ولكن
مجعولة بالذات الوجود وحده ولكن هذه الصفة انما تحصل بعد خلية العدم
الذي ليس من الفاعل بل انما يقارن فعله بالاتفاق لكن نقول يمكن ان
يكون التاثير مشروطا بهذا العدم الذي لا مدخل للفاعل فيه لا بد لنفيه من بيان
في اثبات المسئلة الاولى وما لا يخ من اشكال فان قلت ان اثبات المسئلة
الثانية ايضا لا حاجة فيه الى هذه المقدمة بل انما يثبت بما سيذكره الشيخ
من ان الوجود في الزمان الثاني اما من نفس الماهية او من غيرها الى آخر ما ذكره
الشيخ من دون حاجة الى هذه المقدمة وظاهر ان هذه المقدمة لا يثبت
هذا المط بدون التمسك بهذه المقدمات فظهر ان هذه المقدمة مما لا حاجة
اليها ولا ينتهض اثبات احتياج الباقي في البقاء الا بها على ما يظهر من
كلام الشيخ حيث ما سيذكره الشيخ بعد ذلك لا يثبت المطلوب دون هذه
المقدمة اذ بدونها يمكن ان يمنع ان الوجود محتاج الى الفاعل حتى يردد في
سببه بل يجوز ان يكون المحتاج الى الفاعل هو الحدوث فبهذه المقدمة ثبت
ان المحتاج حقيقة هو الوجود لا الحدوث فيردد في سببه الى آخر الدليل
هذا او الكلام بعد محل تأمل فتامل فان قال قائل لكن وجوده بعد
عدمه لم يكن فنقول في هذه الشبهة بوجهين احدهما ان هذا الوجود يمكن ان
يكون بعد العدم ويمكن ان لا يكون بعده بان يكون دائما بحيث لا يكون
عدم قبله فكان كونه بعد العدم جائز ان يكون وجائز ان لا يكون

فلا بد له من علة بحكم ما اعترفت به وثانيهما ان بعد العدم يمكن ان يقع الوجود و
يمكن ان لا يقع فكونه بعد العدم لكان ممكنا فله علة والجواب عن الاول ان المراد
ذاته اذا احصل العدم للمعلول في الزمان السابق باعتبار علته الذي هو عدم
العلة ثم اوجد الفاعل الممكن بعده فليس للفاعل صنع الا افادة اصل الوجود
في هذا الزمان واما صفته الذي هي كونه بعد العدم فهو لازم له بعد الزمن المذكور
وهو ظ واللازم للشيء لا يقتضي تاثيرا عليحدة بل التاثير في الملزوم بالذات
تاثير فيه بالعرض فظهر ان شان الفاعل ليس الا افادة اصل الوجود وهذه الصفة
اللازمة لا تستدعي تاثيرا آخر بالذات ولزوم هذه الصفة ليس ايضا من قبل
الفاعل وحده حتى يتوهم ان الفاعل علة لها فيها من هذه الصفة بل من قبل الفاعل
والعدم السابق الذي ليس مستندا الى الفاعل بل الى عدمه من حيث هو فاعل
فاستفيد منه ان هذه الصفة انما حصلت للمعلول بعد خلية العدم السابق
الذي ليس من جهة الفاعل بل انما هو من مقارنات الفاعل من باب الاتفاق
فاذن يحكم العقل بان هذا المقارن الاتفاقي لا مدخل له في تاثير الفاعل و
يمكن ان يؤثر بدون هذا المقارن الاتفاقي فيجوز ح بالنظر الى نفس التاثير
ان يكون المعلول غير كائن بعد العدم بل دائما بل انما يمتنع ذلك ان كان يمتنع
مانع آخر وقد عرفت ما فيه ويحكم ايضا بان اصل الوجود مستند في هذا الزمان
الى الفاعل فيجب ان يكون متى كان اصل الوجود متحقق مستندا الى الفاعل
بالبيان الذي سيذكره الشيخ وعن الثانية انه ان اردت ان بعد العدم يمكن
ان يقع اصل الوجود فيكون متصف بهذه الصفة ويمكن ان لا يقع فلا يكون
متصف بهذه الصفة فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا الا ان اصل الوجود محتاج الى
الفاعل وبعد جعله يكون هذه الصفة لازمة له غير محتاجة الى جاعل آخر يجعلها

بالذات بل الجاعل للوجود بالذات يجعلها بالعرض كما مر ولئن اردت ان تعمم وقوع
الوجود ايضا يمكن ان يكون هذه الصفة ويمكن ان لا يكون فتطلبا انه ظ واذ
قد عرفت حقيقة الحال فعليك بتطبيق كلام الشيخ في الجواب عليها واذا
وهي منقدة ان معنى التقدم غير ظ ثم لا يجب ان يكون مع المتقدم ما دام يكون المتقدم
فان الحدوث نفسه ليس وجوده الا حين نظرا اذ ليس يجب ان يجب وجود
الحدوث لذاته حتى يجب وجود غيره اذ على هذا يلزم ان لا يكون ممكن سببا
لممكن آخر فالصواب الاكتفاء بالوجه الثاني على انك قد علمت ان الحدوث
في ظاهره انه وجه آخر لاحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر ويكون حاصله
ان اصل الوجود من الفاعل وكونه بعد العدم بالاتفاق والعارض الاتفاقي
لا دخل له في حقيقة الشيء والعدم السابق لما كان علة لهذا العارض الاتفاقي
فلا دخل له في مجعولية حقيقة الوجود فاصل هذا النوع من الوجود مستند
الى الفاعل فيكون مستندا اليه ما استمر وبقي وفيه نظر اذ عدم مدخلية العدم
في الوجود ومجعوليته لا يقتضي ان يكون الوجود متى كان حاصلا كان مستندا
الى الفاعل اذ يجوز ان يكون احتياج المجعول الى الفاعل في ابتداء الجعل ثم يصير
بعده مستغنيا عنه والحاصل انا سلمنا ان هذا النوع محتاج الى الفاعل وان لا
مدخل للعدم السابق في احتياجه لكنا نقول ان الاحتياج الى الفاعل ليس
سوى احتياج الى جاعل يجعله آن اول الجعل وليس معنى سوى ذلك فلابد
من التمسك بما ذكر في الوجه السابق حتى يثبت المط وبدونه لا يثبت قطعا
فتدبر تاما وهنا اي الشيخ ولئن استمر وبقي قد عرفت حقيقة
الحال والهذا لا يمكنك ان تقول انا لا نحتاج ان هذا الشيء الا ما ذكر
سابقا ولا يظهر وجه لافادته وكانه تنبيه على تاثير ذاته من المكررات والمطولات

اي انه اعادة لما يلحق به ما ذكر بقوله والفاعل الذي يسميه العامة الى الان هذا الكلام
غير توضيح وتبيين لما فيما سبقه كما لا يخفى والفاعل الذي يسميه العامة
الى لا يخفى ان ما ذكر لا يثبت الا ان في مفهوم الفاعلية لا يعتبر العدم السابق
وان متعلق الجعل ليس الا الوجود لا الحدوث واما ان الجعل ليس مشروطا
بالعدم السابق حتى يظهر منه ان القديم ايضا يجوز ان يكون اثرا للجاعل فلا
وكذا لا يظهر منه ان الوجود متى كان لا بد من استناده الى الشيء حتى يثبت ان
الممكن الباقي محتاج الى المؤثر اذ يجوز ان يكون احتياجه في آن الحدوث
فان ظهر ان وجود الماهية متعلق بالغير فقد ظهر انه لم يظهر بما ذكر
سوى ان فعل الفاعل في الاحداث هو افادة الوجود في الوقت المعلوم لا
افادة الصفة التي هي كونه بعد العدم ولا العدم السابق واما ان هذا الوجود
معلول من حيث انه وجود وكلما يكون لا بد ان يكون متعلقا بالغير فلا يجوز
ان يكون احتياج الوجود في آن الافادة فقط فاذا افاده الفاعل فيبقى
مستغنيا عنه ولا يثبت في ذلك ان يكون مفاد الفاعل الوجود دون الصفة التي هي كونه بعد
ودون العدم وهو ظ وتفصيل القول هنا ان بعضهم زعموا ان فعل الفاعل
هو الاخراج من العدم الى الوجود وبذلك سموا الفاعل ما يخرج من العدم الى
الوجود وعلى هذا يلزم ان الممكن اذا كان موجودا لا يجوز ان يكون اثر الشيء اذ لا
يتصور فيه الاخراج من العدم الى الوجود وكذا يلزم ان لا يكون الممكن الباقي
محتاجا الى المؤثر حال البقاء اذ لا يتصور بعد آن الحدوث الاخراج من العدم
الى الوجود وانما ذلك في آن الحدوث فقط وخلاصة ما يستفاد من كلام الشيخ
هنا بعد التلخيص والتنقيح ان في الاخراج من العدم الى الوجود امورا الوجود
وصفة الوجود التي هي كونه بعد العدم والعدم السابق وظ ان الفاعل لا مدخل

لزم العدم السابق وانما هو امر عارض بسبب عدم الفاعل وكذا في الصفة المذكورة
لان هذه الصفة امر لازم للوجود الواقع في هذا الوقت واللازم لا
يحتاج ولا جاعل بالذات فيبقى ان يكون اثر الفاعل هو الوجود فقط فيلزم
ان يكون هذا الوجود ما دام متحققا مستندا الى الفاعل وانت خبير بان هذا
مما لا يكاد يتم اذ يجوز ان اثر الفاعل في الحادث هو نفس الوجود لا
الامران المذكوران لا يلزم ان يكون هذا الوجود مستندا الى الفاعل دائما اذ
يجوز ان يكون الوجود محتاجا الى الشيء لعينه وبعد الافادة يبقى بنفسه
مستغنيا عن مؤثر وهو ظ وكذا لا يلزم بمجرد ما ذكر ان الممكن اذا
جاز ان يكون قديما جاز استناده الى مؤثر لجواز ان يكون شرط التأثير
العدم السابق وان لم يكن معنى التأثير الاخراج من العدم الى الوجود بل
افادة الوجود فقط فلا بد في الدعوى الاولى من التمسك بما ذكره الشيخ من
ان الوجود بعد الحدوث لا يحتاج الى او بدعوى البداهة في عدم الفرق بين
آن الحدوث وغيره فاذا كان الوجود في آن الحدوث مستندا الى الغير
فلا بد ان يكون في غيره ايضا كك وهي مشكلة جدا وفي الدعوى الثانية من
دعوى البداهة في عدم الاشتراط المذكور وانه لا فرق في افادة الوجود
في ان يكون بعد العدم اولا بل الافادة في الثاني اتم واولى ولا يخفى انه يمكن
اثبات الدعوى الاولى بمجرد ما ذكر الشيخ من ان الوجود بعد الحدوث لا يحتاج
من دون ان يتعرض لان متعلق التأثير ليس هو الاخراج من العدم الى الوجود
وهو ظ لكن بعد هذا التعرض يصير الامر اظهر ويرتفع الوهم رأسا واما الدعوى
الثانية فلا بد فيها من هذا التعرض ليظهر ان صنع الفاعل هو افادة الوجود
ثم يدعى انه لا فرق فيها في ان يكون بعد العدم او لا اذ لو كان اثره الاخراج من

العدم

العدم الى الوجود كما توهم فلا سبيل الى اثباتها فان قلت اذا ثبت ان الامكان علة
الاحتياج فهل لا يثبت هذا المدعى من دون التعرض المذكور قلت كانه لا
اذ يجوز ان يكون الامكان علة للاحتياج ومع ذلك لا يمكن التأثير بدون
سبق العدم وغاية ما يلزم من ذلك ان لا يكون ممكن قديم نعم كون الامكان
علة للاحتياج نافع في المط الاول وبه يمكن اثبات الاحتياج حال البقاء
بالدليل الذي ذكره الشيخ من دون التعرض المذكور كما لا يخفى ولكن
الاشكال ههنا في شيء وهو ان الى قيل هذه من الاشكالات الصعبة في ارتباط
الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية اما
ان يجتمع في آن واحد فيلزم تتابع الآنات وتلاحق الوجودات من غير ان يقع
بينها زمان وهو مح لما مر في مباحث ابطال تركب الجسم من الاجزاء الفردة وفي
تركب الزمان والحركة من الآنات والاينات واما ان يسبق زمانا فيكون الحادث
كل منها المعلول في جميع ذلك الزمان لانه ظرفه وكذا الموجب لايجابه يكون معه في ذلك
الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل
غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد وهذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي
حكم بامتناعه ثم مع كونه مستحيلا لا ينفع به الارتباط المط اذ المجموع منها ايضا
حادث لا بد لها من علة لحدوثها ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث
بلا علة موجبة بالفعل وما اجاب به الشيخ وغيره من هذا الاشكال هو ان
الحركة شيء بقاؤه ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه
الاستمراري متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع لكن
الحركة لما كان في تجددها وتغيرها السير تغيرها من حالة الى حالة تغيرا [illegible]
لا آكن عليه بل ما من حالة آنية يفرض فيها الا ويتبعها حالة آنية اخرى

حالات كثيرة مفروضة على النحو المذكور وبالجملة ليست حالاته المتجددة في
آنات متتالية حتى يلزم تتالي الآنات بل كلها شيء واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء
فالعلة المقتضية للحوادث الشيء موجبة كلها لذاتها بل الكل على نسبة ما و
وضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث او جزؤها او شرطها فيكون
علة الحوادث بما هي علة لها امر متجدد الغير بين الذات على حالة واحدة
ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا متتالية الوجود
متتالية ومنشأ كونها على هذه الصفة هو الحركة فبالقرون الحركة هي السبب
الى نظام علل الحوادث او شرطها او شركها وبها ينحل هذا الاشكال و
ما يجري مجراه واعلم ان الكلام على ما بين في اصل صدور الحركة
نسبتها او شركتها يصح صدور الحوادث عنه فان صدور الحركة
يستلزم صدور المتغير والجواب بانها امر مستمر الذات متجددة
النسب فيجب استمرار ذاتها صح صدورها عنه ومن جهة تجدد
نسبها صح صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها على ما مر فاذا الكلام
عائد لان وجهة التجدد ما هي جهة ثباتها انتهى كلامه ولا يخفى ان حاصل جواب
الشيخ كان لان الحركة امر متجدد على سبيل الاتصال وبه يصح الارتباط المذكور
او نقول ان علة حدوث زيد مثلا الآن المعلوم الذي هو آن طلوع الشمس
يوم الاحد وعلة هذا الآن هو الزمان الذي هذا الآن انتهاؤه ولا يلزم
تخلف المعلول عن علته التامة الحق اذ الحق الذي يدل عليه الدليل ان تحقق العلة
في آن ولم يتحقق المعلول فيه او يكون العلة في جميع آنات زمان ولم يتحقق
المعلول فيها اما اذا كان العلة امرا تدريجيا كالزمان ونحوه فالعقل يحكم بانه
لا بد في وجود هذا الامر لم يوجد المعلول اذ بدون تمامه لم يحصل العلة

لكن

لكن لا بد ان لا يقع فصل بين تمامه وبين وجود المعلول اذ يلزم التخلف الحق بالبرهان
فالزمان اذا كان علة للآن فلا يلزم ان يكون الآن موجودا في جميع زمان حدوثه
بل يكون هذا ممتنعا لما عرفت بل يجب ان يتحقق مع تمامه بلا فصل وهو كذلك
فالزمان وان كان متقدما على الآن لكن لا يلزم من عليته له تخلف المعلول
عن علته التامة الذي هو الحق كما عرفت وهذا هو السر في صيرورة الحركة
واسطة بين الحادث و اذ بها يحصل التقدم مع عدم التخلف
فيحصل الارتباط المذكور ولو لم يكن مثل هذا الامر لما كان يحصل هذا المعنى
كما لا يخفى فان قلت ننقل الكلام الى علة الزمان ونقول ان علة هذه القطعة
التي قلت انها علة الآن الذي هو علة حدوث زيد اي شيء هو فان كانت
القطعة السابقة او الآن الذي هو انتهاؤه فيلزم ان يحصل تمام هذه القطعة
بعد القطعة السابقة وفي الآن الذي هو انتهاؤه بلا فصل على ما عرفت
قلت علة هذه القطعة القطعة السابقة مع اجزاء هذه القطعة الى نصفه
مثلا ولو نقل الكلام الى النصف نقول ان علة كل نصف القطعة السابقة عليه
مع نصفه وهكذا ولا يخفى انه على هذا لا يرد الايراد الذي اورده هنا [illegible]
على الجواب الذي ذكره الشيخ ثم لا يخفى ان حل هذا الاشكال لا يتوقف على الحركة
بل انما يحل بالزمان لكن الحكماء لما اعتقدوا ان الزمان مقدار الحركة لا بد لهم من
القول بالحركة السرمدية والجسم السرمدي واما المتكلمون فلما لم يقولوا بان الزمان
مقدار الحركة بل جوزوا ان يكون امرا وهميا منتزعا من فلهم
فسحة عن ذلك ولا يلزم عليهم القول بجسم قديم حتى يصح الارتباط بين الحادث و
بل قد عرفت انه بمجرد ثبوت الزمان يحصل هذا الارتباط والزمان عندهم
وهم ليس بموجود في الخارج حتى يكون قديما ويلزم قدم بعض اجزاء العالم الذي

ودفع احتجاج المليين على خلافه وقد بسطنا الفقرات في هذا المقام في تعليقاتنا
على الشرح الجديد للتجريد فليرجع من اراد الاطلاع عليه ثم قال القائل المذكور
بعد ما نقلنا عنه واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب
هو ما قال بعضهم ان الحوادث باسرها مستندة الى حركة دائمة دورية ولا
ولا يتوقف هذه الحركة الى علة حادثة من جهة ثباتها وعدم انقطاعها تستند
الى [illegible] ومن حيث حدوثها كانت تستند اليها الحوادث فان
سئلنا عن كيفية استناد اعتبار بها الحوادث عن حدوث علتها مع انا حكمنا
ان لكل حادث علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية
الكلية هو الشيء الذي عرض لهيئة الحدوث من حيث هو هو وضده والحركة ليست
كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان هيئتها الحدوث والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث
والتجدد ذاتيا لشيء لم يكن مفتقرا الى ان يكون علة حادثة ونحن اذا اجتهدنا
عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما لعلة
الذي هو نفس هيئة التجدد والتغير فلا تجزم بحكم عليه بذلك الا اذا عرض له
تجدد وتغير زايد ان للحركة الحادثة بعد ان لم تكن بخلاف المتصلة الدورية الدائمة
وحدوث العلة التي تنتهي اليها الحاجة الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زايدا
والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فان حاصل الكل واحد من التغيرات
ينتهي الى شيء هيئته هي نفس التغير والانقضاء فدوام الحدوث والتجدد
لم يكن ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للتغيرات
والهيئة التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا عرفها قوم بانها هيئة ممتنعة
ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من الاشكالات
انتهى كلامه وانت خبير بان هذا الجواب من الضعف مع عدم الاستقامة بحيث

لا يخفى

لا يخفى اذ حسب ان الحركة هي نفس التجدد والتغير لكن هذا التجدد والتغير اما قديم
او حادث فان كان قديما فكيف يكون علة للحادث وكون ماهية التجدد والتغير
غير مجد اصلا اذ القديم لا يمكن ان يكون علة للحادث اي شيء كان ماهيته وان كان
حادثا فلا بد له من علة حادثة والفرق بين حادث وحادث مما يبطله العقل
الصريح قطعا والقول بانه لا حادث ولا قديم ايضا كذلك ولئن كان له جهة قدم
وحدوث ففي جهة الحدوث لا بد له من علة حادثة قطعا ولا يخفى ايضا ما في
قوله والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فظهر ان هذا الجواب ليس
الا مجرد عبارات وتخيلات شعرية بل سفسطية ولا حقيقة لها محصلة ثم قال
القائل المذكور بعد ما نقلنا بلا فصل اقول ولكنه غير واف بتحقيق الارتباط
بين الحادث والقديم لما فهم من الحل بعد من وجوه الاول ان الحركة امر نسبي
ليس لها بالذات حدوث ولا قدم الا بتبعية ما هي اضيفت اليه او معنى ما كما عرفها
المحققون به هو خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا فشيئا
اولا دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجي والخارج من القوة الى الفعل هو وجود
قسم من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة فهي امر نسبي هو تجدد المتجدد
وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة
لا يمكن تقدمها بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان
الحادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة له والعلة الموجبة للشيء
يجب ان تكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا محالة وجودها
اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية
دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند اليها وهذا ليس بصحيح اذ
الامر المتجدد الحدوث ليس له بقاء وجودي اصلا فضلا عن كونه قديما واما الهوية

الكلية لو هي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة بالسر اما الرابع اما فقد برهنا فيه
لكنا بينا على ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه وكذا
جزء من الاجسام الطبيعية وعلة الحركة الذاتية اعني القريبة وكذا موضوعها
غير باق ولا قديم فقوله غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة
حادثة ليس بمستقيم انتهى كلامه ولا يخفى ما في ايراده الثاني اذ لا يلزم ان يكون
كل جزء من اجزاء العلة التامة للموجود موجودا بل يكفي وجوده الى آن فقط
وكذا ما في قوله واما الماهية الكلية لو لا اذ عدم مجعوليتها وجاعليتها غير لازم
اصلا كيف وهم باسرهم يقولون ان طبيعة الصورة شريكة في علة الهيولى
واما ايراده الرابع فبعد فرض صحة ما برهن عليه في كتبه ان كلام هذا
المجيب لا ينافيه اذ يجوز ان لا يكون مراده العلة القريبة للحركة اذ دفع الاشكال
غير متوقف على هذه الارادة كما لا يخفى ثم قال هذا القائل بعد ذلك
الحقيق بالاذعان والتصديق في هذا المقام الذي طارت فيه عقول الدهماء
وخرست في بيانه السن الفضلاء جدا وهو ان الامر
المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة
ولها هوية السيالة تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة
والاستعداد ولنا على تجدد الطبيعة المادية السارية بالشخص اعيانها في جميع الاجرام
والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم تكن جهتها جهة الحدوث
لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون
للماهية كما في الاشد والاضعف فان الذي يقبلها لا يقبلها بحسب الماهية بل
بحسب الوجود فلذلك بعض الموجودات تدريجية الهوية بذواتها لا بصفات
عارضة لهوية لها وان كانت ثابتة لماهياتها في العقل بحسب التحليل فتلك

هو الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الا متدرج الحصول
لست اقول ان ماهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها
حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبائع بماهيتها ونجزم
بامكان التجدد والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية لها بل ذلك
الاشكال مبني على الاشتباه بين ماهية الشيء ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا
ان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لانه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل
العموم والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا وهو
ممتنع وسنعود الى ايضاح هذه المسئلة واشباع القول فيها عند عودنا الى الشيخ ثانيا
ايضاح ما ذكره هنا فيما سيأتي ان شاء الله واشبع فيما ذكر انتهى كلامه ولا يخفى ان
ما ذكره بعد فرض صحته واستقامته لا يشفي العليل ولا يروي الغليل اصلا اذ هذه
الطبيعة المتجددة التي يدعيها والوجود التدريجي الذي يزعمه كيف حالهما و
باي وجه يتضح صدورهما وارتباطهما فان كان نحو ما نقله المجيب السابق
من ان ماهية الشيء ان كان تجددا وتغيرا فلا حاجة الى علة حادثة فقد عرفت حاله
مع ان هذا القائل كيف يمكن ان يدعي ان الوجود التدريجي ليس ذاته الا التجدد
والتغير وان كان باعتبار ان هذا الوجود لا يقبل الدوام الشخصي لقصور هويته عنه
وبذلك يكون متدرج الحصول كما يشعر اليه قوله فمثل هذا الوجود لا يدفع ايضا ان
هذا غير نافع اصلا اذ لا شك انه تتعرض في هذا الوجود التدريجي الذي حسبه
جزئيات حادثة فعلتها ان كانت هي ذات الوجود فهي مستمرة ازلا وابدا لزعمه
فيلزم ان يكون تلك الجزئيات ابدية كذلك وان كانت غيرها فتنتقل الكلام اليها
وهذا الكلام نظير ما يقولون في تصحيح حدوث العالم ان الممكن لا يقبل الوجود
الازلي وفيه ما فيه وان كان بنحو آخر غيرها فليبين حتى ننظر فيه فتثبت

وسنوضح هذا في موضعه وهو الفصل الاول من المقالة الثانية
بعد ليس مطلق اي لا بعد عدم في مادة خاصة كما سنشير اليه بعيد هذا وقيل اي الحادث
بعد عدم مطلق اي عدم بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجي
بعدية زمانية   انعدام خارجية بخلاف المكونات حيث
لها انعدام خارجية قبل كونها وربما كانت بعد كونها ايضا
علم في نفس الامر بل حيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب   في الواقع
بمعنى الوجود لا غير لان اوسع من تلك المرتبة فتامل فيه فان هاهنا شبهة يندفع
به وهي ان امكان العدم   مع امتناعه   ينافي التلازم
وهو تحقق ولا يجدي ما ذكره بعض المتاخرين بان الذي يلزم في
بالقياس الى الغير وذلك لا ينافي   انما المنافي الامكان الذاتي لان الامكان
الذي هو بالقياس الى الغير انما يتحقق بين امرين لا يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية
لزوما في   وجوده

انتهى كلامه ولا يخفى ان التفسير
المطلق بما ذكرنا اولى بما سمع وجود شاهد من كلام الشيخ وقد ينافي ايضا
في قوله هو الوجود لا بعد الا ان اوسعية الواقع تستدعي وقوع الوجود والعدم
فيه جميعا لا الوجود فقط وهو ظ ثم ما اورده على بعض المتاخرين فيجوز ان لا
ان مراده في ذلك البعض ان الممتنع جواز انفكاك الملزوم عن اللازم في الواقع
او بالنظر الى الملزوم وهاهنا نحن فيه لا يلزم شيء من ذلك اذ عدم
يكن بالنظر الى   لا بالنظر الى الواقع و   كما لا يخفى انتهى

على   كك لا يقتضي امتناع عدم   وعرضه من بيان هذا الاقتضاء انه لو تحقق
هذا الاقتضاء لزم جواز انفكاك   عن   بالنظر الى   كما لا يخفى
وعلى هذا الايجاه لا ذكره هذا القائل اصلا وما ذكر من الجواب فيفسده ظهر
من ان لا يخفى   فان المعنى لو في نفس ان يكون ليس قبل ما ذكر ان
بعد ليس مطلق اراد ان بين كيفية هذه البعدية التي يلحقها
الحدوث الذاتي بان المعلول لو في حد ذاته نفسه اي ماهيته ان ليس له وجود
وله عن علته الموجبة ان يكون له وجود والذي للشيء من نفسه اقدم من الذي له عن
غيره عند الذهن تقدما بالذات لا بالزمان فكل ممكن ليس بعد ليس اي موجود
بعد عدم بعدية بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة في الخارج

فان اجتمع فيها مع الحدوث الذاتي حدوث بمعنى آخر وهو سبق العدم عليها
بالزمان واعلم ان هاهنا اشكالا من وجهين احدهما ان المهية تابعة للوجود كما
حقق مرارا فالفاعل لو لم يفد شيئا لم يكن مهية اصلا والصادر من الفاعل ليس
الا الوجود والمهية تتبع له كما استقر عليه رأي المتأخرين سيما الشيخ واتباعه
فاذا كان الامر كك فما معنى تقدم حال المهية على حال الوجود والجواب ان المهية
وان كانت تابعة للوجود في الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها
في نفسها ويعتبر انها احق الاشياء بالوصف الماهية في نفسها ثم يحكم عليها بتقدمها
لذاتها على كل ما هو خارج عنها فاول حالاتها الامكان وبعده الحاجة الى العلة في
الوجود او العدم وبعدها مرتبة وجوبها بالايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها
مراتب سابقة على الوجود وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه
هي المهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل في الواقع وله التقدم فيه على المهية

المكت

والمهية من الاصل في اعتبار الذهن. واما التقدم فيه على الوجود وثانيهما ان مهية
المعلول ليس لها في نفسها ان تكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس
لها في نفسها ان تكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة فضرورة احتياج الممكن
في كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة انتهى كلامه ولا يخفى ان الاظهر ان يقول
ان الشيخ لما ذكر ان افادة الوجود على الدوام هو الذي يسميه الابداع
اراد ان يبين صدق حد الابداع عليها ثم ما ذكره في جواب الاشكال الاول لا يحصل
له حاصل لان الوجود اذا كان هو الاصل في الواقع ويكون متقدما على المهية في
حكم الذهن يتقدم المهية على جميع ما هو خارج عنها في الوجود وكذا تتقدم بعض
حالاتها كالامكان ونحوه على الوجود لكن معناه انها متقدمة على الوجود في
الواقع فهو خلاف الواقع لما اعترف بان الوجود متقدم عليها في الواقع
ولكن كان معناه انها متقدمة في الملاحظة فمع ان هذا التقدم ليس بلازم في
الواقع اذ يجوز ان يلاحظ الوجود اولا ثم المهية والامكان ونحوه يرد عليه
ان مثل هذا التقدم لا يكفي فيما نحن فيه اذ ظاهر ليس مرادهم بتقدم الامكان
ونحوه على الوجود وكذا تقدم العدم عليه في بحثنا هذا اي بحث الحدوث الذاتي
مجرد ان العقل يلاحظ هذه الصفات اولا ثم يلاحظ الوجود ولكن كان معنى
امرا آخر فليبين والصواب في الجواب ان يقال ان المهية وان كان في حال العدم
لا يثبت لها شيء حتى نفسها اذ المعدوم يسلب عنه جميع الاشياء حتى نفسه لكن
ثبوت نفسها لها ليس يتفرع على الوجود اذ الذات والذاتيات ليست مجعولة
والا لكان ثبوتها نفسها لها ليس متفرعا على وجودها فلا حرج في ان يحكم العقل بتقدم
ثبوت بعض احوالها لها على ثبوت الوجود لها في الواقع اذ ثبوت الشيء
للشيء ليس فرعا على ثبوت ذلك الشيء بل انما هو مستلزم له هذا ولا يخفى ان

هذا الاشكال وان امكن دفعه بما ذكرنا لكن يبقى على الشيخ منع المقدمة التي ادعاها
وهي ان الذي للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات من الذي يكون من غيره
ثم قال هذا القائل متصلا بما نقلنا عنه ما هذه عبارته وذكر بعض المتاخرين له
وجها آخر وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في
مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم قال انه يرد
عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون
له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت
اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان فيها العدم والا لزم الواسطة مع انه
لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت انه ليس له الوجود في تلك المرتبة
ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها
على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك
المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا
يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي
ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متصفا
متاخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه لا يقال كما ان المتاخر بالزمان
بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة
وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم
في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال
اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة
على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيض بمعنى انه
ليس شيء منهما في تلك المرتبة جائز كما مر وقد يلوح من هذا ان الحكم ليس كم

في المرتبة السابقة الا الامكان للوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب
الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اشبه ما ذكره اجل
اما وجه ما ذكر الشيخ من نسبة الممكن بحسب ذاته فهو لان ماهية الممكن ولئن
لم تخل عن احد طرفي الوجود والعدم لكنها بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث
تجرد عن الوجودات كلها فلها السلب التحصيلي عن كل ما سواها ولو بطرفي
النقيض على الوجه الذي ذكره الشيخ سابقا وهو السلب لها عن كل شيء هو
غير نفسها ولئن كان من حيث ثبوته لها نحوا من انحاء الوجود متقدما
على ساير الاتصافات الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت
بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعي ثبوت الموضوع قبله لان هذا
الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها في تلك
المرتبة فلتقدم على ساير الاشياء صح عروض الوجود وغيره لها لكونه
ايضا نحوا من الوجود ولئن كان وجود السلب صح تقدمها بالوجود على
ساير الصفات الذي هو شرط الاتصاف بها كما علمت من قاعدة الفرعية
المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ لان المعلول في نفسه ان ليس له نسبة الى
الوجود وغيره من الصفات من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل
مجردا عن غيره في هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهيته تقتضي العدم
في الواقع من كل وجه لا من جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون
مع اتصافه بالوجود في الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته فكل ممكن مجرد
من حيث ذاته عن هذا الوجود الذي ثبت له في الواقع فاعلم هذا واما
الوجه الذي ذكره هذا الفاضل من كون المعلول معدوما في مرتبة العلة
فغير صحيح اذ العلة الموجبة للشيء هي منبع وجوده ومعطي كماله فكيف يكون

عادما

483

عادما لزم وجود المعلول لما كان متقدما لاصل الوجود مع قصوره عن الكمال
ونقصه عن التمام فالذي يسلب عنه في العلة هو النقص الذي هو امر عدمي فعدم
هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التاخر واندفع
الايراد الذي ذكره لان سلب السلوب والاعدام صادق على الموجود

ومع ذلك لا يلزم تقدم سلب المتقدم على وجوده من هذا الوجه اذ لا يصح ان يثبت
للمعلول عدما مطلقا في مرتبة وجود علته ولئن صح ان يثبت له عدم مطلق في مرتبة
ماهيته على ما مر في الوجه الاول واما الذي افاده من جواز ارتفاع المتناقضين
بالسلب والايجاب فليس الامر كذلك كما ذكره لانه يمكن سلب كلا المتقابلين بما هما كالكاتب
واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب قولنا الانسان
ليس بكاتب بل نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب فكذا ههنا اذا كذب كون
الانسان في مرتبة ذاته موجودا صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجودا فلم
يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا في الواقع ولا في مرتبة من مراتبه فنقول نقيض
وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها لا ولئن كان اهل الكن لا يلزم منه ارتفاع
النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما كما زعم فانه اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود
فيصدق العقد السلبي عنها على وجه التحصيل لا العدول فكان احد النقيضين
والآخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فاذا سئل عنها بطرفي النقيض فالحق الجواب بالا
السلب عن كل شيء فاذا كان نقيض الوجود للشيء في تلك المرتبة سلب وجوده
الذي في تلك المرتبة كان ذلك الوجود مسلوبا عن تلك المرتبة فاذا سلبت الوجود
عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا الماهية في تلك المرتبة موجودة قولنا
الماهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست الماهية فيها موجودة فهذا السلب صادق
في تلك المرتبة وهي مصداق هذا السلب التحصيلي لساير الاشياء التي ليست لا انها

النقيض

ولا ذاتيها ولم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما لم تخلو المرتبة عن ثبوت
الوجود وثبوت عدمه والعدم نقيض الوجود بالحمل المواطي كما في المفردات
وليس بنقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا فلم يلزم رفع المتناقضين في شيء
من الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون شيء لا موجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون شيء
في مرتبة كان حالم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا انه ليس انه موجود فان العقدية
السالبة التي هي مفاد قولنا ليس الانسان في مرتبة ذاته بموجود صادقة البتة
ونقيضها التي هي مفاد قولنا هو موجود فيها كاذبة البتة فلم يلزم ارتفاع النقيضين
لا في المفردات ولا في القضايا وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي انه قد تقرر ان
تحقق الطبيعة انما هو بتحقق فرد ما وسلبها بسلب جميع الافراد فوجود الشيء
في مرتبة من الواقع يوجب وجوده في الواقع ولكن سلبه عنها لا يوجب سلبه
سلبه مطلقا فسلب الوجود عن الانسانية مثلا في تلك المرتبة السابقة لا ينافي
تحققه في نفس الامر مطلقا لان نفس الامر اعم واوسع من تلك المرتبة فثبت ان
للمعلول في مرتبة نفسه ليس اي صدق عليها في تلك المرتبة انه ليس فانظر
كيف حقق الشيخ ما ادعيناه ورداء المقنع بان عبر عن صدق السلب المذكور
الواقع في المرتبة بلفظ العقدية لا بلفظ المفرد فلم يقل للمعلول في نفسه الوجود
او الكون وله عن علته العدم او اللاكون بل قال له في نفسه ان يكون ليس وله
عن علته ان يكون ايس اي صدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة وصدق
عليه انه موجود في الواقع من العلة وكلا القولين صدق لاختلاف الحيثية
انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان جهة الممكن لها السلب التحصيلي
عن كل ما سلبت ولو كان طرفي النقيض على ما ذكره الشيخ ان اراد به ان هذا السلب
ثابت له في مرتبة ذاته مقدما على جميع الاتصافات ففيه ان هذا السلب الذي ذكره

الشيخ ليس معناه ومصداقه الا ان جميع الاشياء التي ما عدا الماهية ليس ذاتا ولا
ذاتيا لها فعلى تقدير ثبوت هذا السلب لها في مرتبة ذاتها لا تكون محصلة الا
ان الماهية يثبت لها في مرتبة ذاتها ان جميع ما عداها حتى الوجود والعدم
ليس ذاتا ولا ذاتيا لها فقط انه لو سلم تقدم هذا المعنى على الوجود لا يجدي اصلا
لان هذا المعنى لا ريب انه ليس المراد من الحدوث الذاتي سلمنا ان المراد من
هذا السلب انه لا يثبت للماهية شيء مما عداها في مرتبة ذاتها وسلمنا ايضا ان
هذا السلب ثابت لها في مرتبة ذاتها مقدما على الوجود وغير [illegible] لكن هذا
مناف للامر الاول لكن نقول ان هذا السلب ح ان نسبته الى الوجود والعدم
على السوية فلم ينسبونه الى الوجود خاصة ويسمونه الحدوث الذاتي بمعنى تقدم
العدم على الوجود بالذات ثم لا يخفى ان ما هو الموافق للواقع ان الماهية
في مرتبة ذاتها يثبت لها سلب الوجود والعدم الذاتي اي يثبت لها انه
ليس لها الوجود والعدم من ذاتها وهذا المعنى مآله الامكان الذاتي او ما هو
قريب منه فمدار الامر على ما قال هذا المحقق من ان الممكن ليس له في المرتبة
السابقة الا العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتية بهذا المعنى
تم الكلام والا فلا واثبات معنى آخر في مرتبة الذات متقدما على الوجود مما
يناسب الحدوث الذاتي غير هذا المعنى الذي ذكرنا مما لا سبيل اليه وكل ما قيل
فيه فهو مردود ويظهر وما ذكر في حكم هذا القائل من ان هذا السلب من حيث ثبوته
للماهية نحو من انحاء الوجود على قوله فاذن ثبت قول الشيخ فلم يظهر لي معناه
ولم اجد له محصلا وهو في غاية الغرابة وفهمه يحتاج الى فطانة عجيبة واما
ثانيا فلان ما اورده على هذا القائل من ان عدم المعلول في مرتبة العلة
غير صحيح بناء على ما ذكره فيستدعي جهة مشتركا [illegible] ولا يستقيم

على عقولنا بكلا الجز و اما ثالثا فلان ما يكون من ان ما في ده هذا الفاضل من
جواز ارتفاع النقيضين فليس الامر كما ذكر ليس الامر كما ذكره اذ ليس مراد
هذا الفاضل تجويز ارتفاع النقيضين في المرتبة الا كون الوجود والعدم منفكا
في المرتبة بمعنى انه ليس شيء منهما ثابتا فيها واطلاق النقيضين على نفس الوجود
والعدم شايع وليس مراده ان النقيضين المشار فيقتضين يرتفعان في المرتبة
وكلام هذا الفاضل صريح فيما ذكرنا بحيث لا يحتمل وجها آخر وعلى هذا الايراد
عليه اصلا اذ هو بعينه ما يقوله هذا القائل ويعتقده صحيحا وهو حكم
ما ذكره من قوله والعدم نقيض الوجود بالحمل المواطاة كما في المادة وهو ليس
نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في العقل يا فما فهمت المراد منها اصلا ولعل
لفظ النسخة التي عندنا مغلوط ولعله كانت العبارة هكذا وليس الموجود
نقيضه بالحمل الاشتقاقي وعلى هذا ايضا لا يخفى ما فيه وجها ذكرنا فظهر ايضا
حال النكتة التي نبه عليها اذ قد علم ان معنى سلب الاشياء عن الماهية في مرتبة
ذاتها ان تلك الاشياء امر خارجة ليست عينا ولا جزءا لها وهذا المعنى
حال لها بسبب معنى ما ذاتها وهذا القائل فهم ان مراده ان الاشياء منتفية
لها في مرتبة ذاتها وهو غلط كما يظهر من تتبع كلامهم كيف وكثير من الاشياء التي
تثبت لها في هذه المرتبة وهم ايضا مصرحون به كالامكان والاحتياج ونحوهما
فكيف يقولون انه يسلب عنها جميع الاشياء في هذه المرتبة ثم لا يخفى ان ثبوت
شيء في هذه المرتبة ان العقل يجد الاتصاف بهذا الشيء مقدما على مرتبة
الوجود كما يجد الاتصاف بالامكان ونحوه مقدما على الوجود فمثل هذه
الصفة يقال له انها ثابت في مرتبة الذات وليس المراد ان الذات الحاصل
وفعلية سابق على الوجود ويثبت لها الاشياء في هذه المرتبة السابقة حتى

النقيضين

المحصل لانه خلاف البديهة اذ لا يفهم من التحصيل والفعلية الا الوجود فتدبر
بل بعد عدم معاين قاصر التقييد بالمقابل لم يظهر له وجه الا ان مادة
قد عرفت ما فيه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود لا بغير بعينه
من حيث ملاحظة افادته الوجود فانه من هذه الحيثية يكون اولى من منفعلا بما
يفيده اي الوجود وليس المراد ان الفاعل قد يفيد الوجود وقد لا يفيده
فاذا كان مفيدا للوجود كان اولى من منفعلا قطعا والا فليس بلازم اذ
الفاعل مفيد للوجود دائما والحاصل ان الفاعل هو الذي يفيد وجود شيء
فان كان ذلك الشيء مشاركا له في الماهية كالحرارة مثلا تفعل حرارة اخرى
في محل ان يلاحظ الفاعل من وجهين من حيث افادته وجود الحرارة ومن
حيث انه في ذاته حرارة فبالاعتبار الاول يكون اولى من منفعل بالوجود
لانه اقدم منه بالوجود على ما سيصرح الشيخ وبالاعتبار الثاني في المشهور على
ما ذكره الشيخ ان الفاعل يجب ان يكون اولى بالحرارة من منفعل ان يكون حرارته
اقوى من منفعله وعند الشيخ انه ليس بصواب من كل وجه بل قد وقد وان
لم يكن مشاركا له في الماهية كالحركة تفعل السخونة في لا يمكن المقايسة بينهما
باعتبار الماهية بل اذا وجب بينهما فانما يقاس من حيث الوجود وقد ظهر ان الفاعل
بهذا الاعتبار اولى من منفعله هذا محصل مرام الشيخ فافهم وهنا ايضا
كان مراده ان السخونة التي تكون في النار الحادثة من نار اخرى تصدر عن صورة
النار الاولى وعن الصورة النار الفاعلة وكان صدورها عن الاخيرة بوساطة
ولا يجوز ان يكون صدورها بزيادة استعداد المادة في محل ان يكون
صدورها من الفاعل باعتبار زيادة استعداد المادة لا بان يكون استعداد
المادة موجبا لها حتى يلزم ان يكون الاستعداد سببا للايجاد ولهي حاصل ان

العقل لا شك انه يختلف بحسب اختلاف القوابل فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك
فافهم   ولئن سلمنا هذه الطبيعيين لكانه اشارة الى ما ذكرنا من المنع
فانه يكون للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لا محالة في هذا المعنى الظاهر
لان العلة التي تكون مماثلة للمعلول في الماهية يكون حصول هذه الماهية لها اولا
من حصولها للمعلول لان حصولها لها اقدم بالذات من حصولها للمعلول و
حينئذ فلا اذ ثبوت الذات والذاتي ليس معللا فليس حصول هذه الماهية للعلة
سببا لحصولها للمعلول حتى يكون مقدما عليه نعم وجود العلة مقدم على وجود المعلول
فوجود هذه الماهية في العلة مقدم على وجودها في المعلول فلو حمل الكلام على ان المراد
مجرد هذا لمنع انه خلاف ظاهر العبارة حينئذ لمن يجوز هذا البيان زيادة في نفي المعنى
حتى يلزم نسبة التردد في مطلق المساواة وبالجملة لا وقع لمثل هذه الامور
وليس مما يجب ان في العلوم البرهانية   واحفظ منه لئن هذا المعنى انما كان
نفس الوجود لا غير ما مر آنفا فلا تغفل   مشتركين في الاستعداد ما
اي يكونان مشتركين في المادة لا ان يكون الاستعداد بهما سواء
والآخر لئن لا يكونا مشتركين اي لا يكونا مشتركين في المادة كالشمس والقمر
والارض   فلا بد من ذلك لئن لا يستأثر الشخصان العلة الآخر دون
فيه   فاذ وجد للفاعل هذه الاقسام التي حاصلها خمسة هذه الخمسة
من اقسام القسم الثاني اي الذي لا يكونان مشتركين في المادة   وظهر في خلال
انه ولئن كان كذلك فوجود المعنى له قد عرفت ما فيه   ثم الى علة والمبتدأ الذي
في هذا هو القسم الاول العقل للقسم الثاني الذي قسم الى خمسة اقسام
ولو كان في سائر ذلك ما كان كذلك من المساوية والزائدة في البعض في سائر ذلك
من المساوية والزائدة اذ اعتبر بين الفاعل والمنفعل باعتبار الوجود كان

الفاعل

الفاعل اولا فمن هذا القسم الذي يكون الاعتبار فيه بحسب الوجود فقط يكون
الامر فيه كذلك بل اولا فافهم   ويجب ان يكون لمثل هذا بنفسه بالفعل
متقوم فانه لئن لم يكن له قوام في كانه ارادها الاستعداد او للشيء ان يكون ذلك
متقوما ما عن امر ويكون ذلك مقتضيا لقبوله ومثل هذا الشك انه لا بد ان يكون
ذلك الامر متقوما بالفعل فاذا فرض انه لا يحتاج في قبول ذلك الشيء الا
الى الخروج الى الفعل فقط لا بد ان يكون ذلك الامر موضوعا وذلك الشيء عرضا
اذ لو كان ذلك الشيء جوهرا فكان مقوما لذلك الامر وقد كان ذلك الامر متقوما
بالفعل قبل حصول ذلك الشيء فلا بد ان يزول ما به تقوم حتى يتقوم ثانيا بذلك
الشيء لامتناع اجتماع المقومين وهو خلاف الفرض اذ الفرض انه لا يحتاج
في قبول ذلك الا الى الخروج الى الفعل فقط فان قلت اليس الشيخ ذهب الى ان
صور العناصر باقية في المركبات فقد جوز اجتماع المقومين في شيء واحد
قلت لعله يجوز ذلك فيما يكون محلا للصورة المقومة الثانية بشركة غيره
واما اذا لم يكن محلا بشركة غيره كما ههنا فلا ولعل الفرق بينهما لا يخلو عن اشكال
فان قلت اليس الهيولى قبلت الصورة الجسمية والنوعية من دون شركة غيرها
قلت على تقدير كون الصورتين حالتين في الهيولى نقول الكلام فيما اذا كان
شيء متقوما بالفعل موجودا ثم حصل بعده فيه مقوم آخر له مع المقوم الاول
والهيولى بالنسبة الى الصورتين ليست كذلك والصورتان حاصلتان فيها معا
هذا ولا يخفى انه بما ذكرنا من المراد بالاستعداد اندفع النقض بالهيولى
بالنسبة الى الصورة الجسمية بانها مستعدة لها من دون تقومها بالفعل بدونها
اذ الاستعداد بهذا المعنى ليس ههنا لكن يرد ان الشيخ في هذا الفصل الثاني
لم لم يذكر حال العنصر الذي هو الهيولى بالنسبة الى الصورة مع انه بصدد تفصيل

اقسام العنصر والبسيط والهيولى الاصلية العنصرية والام فى المادية الا
لمن يتق انه احال جا لها على الظهور وهو كما ترى وايضا ذكر انه لمن الهيولى
الاولى مستعدة للصورة فههنا جعل الاستعداد بمعنى آخر لا يخرج عن تغير
فاما الذى يكون الثانى ليس مما يقومه بل مضاف اليه فى تكون عرض
وهو المطلق   او جوهرية لم يرد بها الحركة الجوهرية التى يجعلها بل اراد بها
ما ذكر آنفا من النقص فى جوهر الشى كما للجسمية بالنسبة الى السرير والاولى
لمن يحصل الى منه ومن فساد الصورة الجوهرية سواء كان مرة واحدة كالانقلاب
الذى هو آنا او انسلاخات متعددة كما للمنى بالنسبة الى الصورة الحيوانية
لايق هذا من باب فوات الامر الذى يذكر بعد هذا القسم لان ما يذكر بعد هذا
القسم فوات امر عرض وهذا فوات امر جوهرى لكن الانسب لمن لا يعقد
الامر بالعرض حتى يشمل فوات الامر الجوهرى ايضا ويكون ما ذكر من الحركة
الجوهرية مختصا بكل النقص فى الجوهر والذوات كما لا يخفى
قوله مرة اى دفعة والتقييد بها لئلا يبطن فى القسم السابق لان فيه الحركة
ايضا يزول ويحصل آخر   ولو الضعف العلم لمن العقام بالتراب
انما هو للاستطراد فى هذا المقام لما قال ان الكل الطبيعى اقدام من الطبيعة
الالى يؤول ما قاله   فنقول قد جرت العادة بان يتقدم الشى كان
لا يخفى لمن امثال هذه المباحث مما لا يليق بالحكمة ولعمرى كثر ذلك
لكن من داب الشيخ تطويل الكلام فى امثال هذه المقامات مع ان ما ذكر
من انه لايق كان من الاولى ان يكون ايضا محل تامل   فانهم لا يقولون
انه كان عنه فى حاصله انهم يعتبرون فى مفهوم الكون عن الشى تغيرا منه
فى ذلك الشى فاذا كان الموضوع لم يتحرك ولم يتغير لم يقولوا بالكون عنه واما

يقولون فى مثل هذا الموضوع انه كان عن العدم اذ العدم قد تغير الى الوجود كما
يقولون عن غير الكاتب كان الكاتب واما اذا تغير الموضوع فيقولون بالكون
عنه ولا يقولون فيه بالكون عن العدم اذ العدم نفى لا يصلح لان يسند اليه
الكون عنه لكن فى الصورة الاولى يسندون اليه للضرورة اذ الموضوع كان
لم يصل الى ذلك بناء على عدم تغيره واما فى هذه الصورة فحيث كان الموضوع صالحا
لذلك فلا يقولون عنه خصوصا اذا لم يكن للعدم اسم كالعدم العلم فان له
اسما هو الجهل وكذلك اذ لو كان للعدم اسم فربما نسب الكون اليه
ايضا اذ لما لم يكن العدم والنفى فيه صريحا لم يتحاشوا عن ان ينسبوا الكون
اليه واما العدم الصريح فلم ينسبوا اليه الا مع الضرورة هذا وقد قيل
فى هذا المقام اما الوجه الاول فهو جريان العادة فتعلم كان خرالحسنات
وعدم قولهم كان من الانسان كاتب فقولهم كان عنه ونحو لما وصفت تغير
التى هو ذو حركة فاذا وجدوا الموضوع فى هذا الامثلة لم يتحرك الى المكون
اليه ولم يتغير فى قبوله فلاجل ذلك لا يقولون فيها بحسب العرف انه كان
من الذى يكون بل انما يقولون دائما ويطلقون كان عن اذا كان المكون
منها عن عدم زمانى فان الباب كان عن اللاباب والسرير عن اللاسرير بخلاف
الكاتب فانه ليس يكون عن اللاكاتب وبالجملة كل ما لم يكن كائنا عن اعدام الملكات
فلا يقال عن كذا وكل ما كان كائنا عنها سيما ما لم يكن للعدم اسم وجودى فيقال
انه كان عنه اى عن نفس الموضوع ووجه هذا الاستثناء والتخصيص ان العدم
اذا اصطلح ما سمى باسم محصل كالجهل والسكون والعمى وغير ذلك فكانه صار
معنى وجوديا فلم يحسن كل الحسن فى اطلاق كان عن ونحوه فى الكاين فاذا
قيل عن اللاعالم عالم فهو اوسا من ان يقال من الجاهل عالم انتهى كلامه

التهذيب

والجزء الذي للكلانة لا يستقيم اصلا وبعض آرائهم منها انه لم يفهم كلام الشيخ ولعل النسخة
التي وقعت الينا مغلوطة وأما الصورة فلا تنسب اليها فذلك بعينه هذا
اذ حقيقة جسم جمادي او نباتي او حيواني وكذلك فقد تبين لك انه في
مواضع اخرى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد بعينه قابلا وفاعلا ولم يقم عليه برهان
غاية الامر ان يسلم انه لا بد ان يكون في الشيء جهتان حتى يكون قابلا وفاعلا
لشيء واما انه لا بد ان يتجزى ذاته الى عنصر وصورة فلا قيل لما كان معنى العنصر
هو الذي فيه قوة وجود الشيء والقوة هنا بمعنى الامكان والامكان بما هو
امكان لا يقتضي حصول الشيء فلا بد للحصول والوجود من امر آخر يقتضي ذلك
والمقتضي للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شيء واحد من حيث هو
واحد عنصرا وفاعلا فكل ما يتصف بامر زائد فلا بد ان يكون ذا في علته غير
ما هو القابل فان قلت فما تقول في لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث
تكون مقتضية لنفسها لما يتصف به من اللوازم فالفاعل والقابل هناك شيء
واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى تكون النسبة بينهما
بالامكان فهو الذي لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف بشيء فقد
لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في التعليقات ان عنه وفيه
في البسيطات شيء واحد فالمغالطة ههنا نشأت من اشتراك لفظ القابل تارة
بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف ولكن هذا في ذكرك يشتغل في كثير
من المواضع انتهى كلامه وفيه نظر لانه اذا جوز ان يكون الشيء مقتضيا لما
لا يحل فيه فلم لا يجوز ان يكون مقتضيا له بشرط فاذا وجد هذا الشرط كان
يحدث الحال فيه واذا لم يوجد لم يحدث فكان نسبته الى هذا الحال بالامكان
مع انه يكون فاعلا من دون حاجة الى تجزئ فيه والحاصل انا نقول ان قوله

المراد

المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان
ان اراد ان المراد بالعنصر ما يكون نسبته الى المقبول بالنسبة الامكانية من
دون اقتضاء اصلا فمسلم ان العنصر بهذا المعنى لا يمكن ان يكون فاعلا بل
لا بد من شيء آخر لكن لا ينفعهم لانهم يتعرضون في كل شيء لا يكون لازما للشيء وحاصلا
فيه ان يكون ذلك الشيء فاعلا له بل يوجبون له فاعلا آخر ولعل هذا لا يتم ذلك
اذ يجوز ان يكون في بعض تلك الاشياء اقتضاء ناقص بالنسبة الى ما يحل فيه
وان اراد ان المراد به ما لا يكون فيه اقتضاء تام فيه نقول اذا جاز ان يكون
في المحل اقتضاء تام بالنسبة الى ما يحل فيه من دون احتياج الى امر آخر فلم لا يجوز
ان يكون فيها اقتضاء ناقص بالنسبة اليه وهذا الذي لم يذكره وما من الاولى في الجواز
فلم يكن الفرق بينه وبين هذا الفرق الا تعسف وتكلف واضح لا يشهد
به بديهة ولا برهان قيل متصلا بما نقلنا عنه في ذا الفرق ولك قائل انه قد يصدر
عن بعض الاجسام حركات وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل كحركة الحجر الى
تحت وحركة النار الى فوق فظن في هذه المواضع ان الشيء متحرك بنفسه
بمعنى ان ما هو المحرك هو بعينه ما هو المتحرك في حركة واحدة وهذا ظن فاسد
بين فساده في مواضع من كتب الشفاء وغيره من انه لا يجوز ان يكون شيء
واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة من غير ان يكون ذاته متجزئة
بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر في قوله وما كان من العناصر
والقوابل ما يشمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفي وهو الاربعة التي تحت الفلك
اذ ما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابل لما يحدث فيه اذ البرهان قائم على ان كل
جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه انه عنصر بالقياس الى ما
يحدث فيه ثم اذا تحرك الجسم لا لمبدأ منفصل كان الفاعل والقابل جميعا

يخرج خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها غير ما هو المتحرك فلا بد فيها من تركيب
من عنصر وصورة واعلم ان البراهين في ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف حيثية
القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات
يبقى ببقاء الذات واللازم باطل فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته
لكان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت والتالي باطل والا لم
يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او وضع
او حالة من مقولة ما يقع الحركة فيها ملائمة او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا
لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثاني اذا كانت الحركة
لما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية وحاصل ان الحركة ان كانت
ذاتية للمتحرك امتنع السكون هو اللازم باطل بالبرهان والوجدان وخامسها
لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسم له حقيقة طبيعية نوعية واللازم
باطل ولئن تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها
لان الجسم بما هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة الاول بانه
المثبت الطبيعية محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا سيما الاجزاء المفردة منها
ولا يجتمع وهي طالبة لمكان معين ينتهي اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكون
الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته ولئن لم يلزم شيء مما ذكرتموه قلنا قلتم ان
الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملائمة فتجدد
اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون
انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعلة لئن كانت ثابتة الا ان معلولها
متوقف على شرط لا يستمر ذلك الا بحسب لفوات ذلك الشرط فنقول اذا
جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسمية لذلك التحرك بشرط

حصول

حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة
وتنقطع الحركة عند زوال المنافرة لا يمكن ان يدفع هذا ذلك الا بان يقال لو كانت
الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة لكان لكل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فاذا
يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فنتكلم عليها
فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة و
لا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة
البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة
عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف
تكون نفس هذه القابلية لها بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه
القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفة
في الاجسام ولئن كانت مشتركة في هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في
لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة
في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة
فان قيل المادة قابلة ليست فاعلة كان رجوعا الى الحجة الاولى واما اخول ابطال الاعتراض
بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا في الحجة الاولى بما لا فائدة في ايراده
بعد ما يمكن دفعها باصول مذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور
في كتاب الاسفار مستقصى من اراد فليرجع الى هناك لكن الذي لا بد من بيانه هاهنا
هو تتميم الحجج الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان كل فاعل
مستقل لا ينفك فعله لذاته عن ذاته فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا
منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية مقتضية للحركة من غير
موضوع متمايز لزم التوالي الثلثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم

بجزء خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها عين ما هو المتحرك فلا بد فيها من تركيب
من هيولى وصورة واعلم ان البراهين في ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتي
القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات
يبقى ببقاء الذات واللازم باطل فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته
لكانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت والتالي باطل والا لم
يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او وضع
او حالة من مقولة ما يقع الحركة فيها ملائمة او لا يكون ففي الاول لم يكن طالبا
لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثاني اذا كانت الحركة
لما يلايمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية وحاصله ان الحركة لو كانت
ذاتية للمتحرك امتنع السكون عنه واللازم باطل بالبرهان والوجدان وخامسها
لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسم ما سبق طبيعة نوعية واللازم
باطل ولو تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها
لان الجسم بما هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلاثة للعبد الاول بانه
ان ثبت الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يتحرك الاجزاء المفردة
ولا الجميع وهي طالبة لمكان معين ينتهي اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكون
الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته ولم يلزم شيء مما ذكرتموه قلنا قد علم ان
الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملائمة فيتجدد
اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون
انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها
متوقفة على شرط لا يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول اذا
جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسمية لذلك التحرك بشرط

حصول

حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة
وينقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن ان يدفع بمثل ذلك الايراد انه لو كانت
الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة لكان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فاذن
يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها
فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلاثة و
لاشك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلانه قد قام
البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة
عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف
يكون نفس هذه القابلية لها بل تلك الصورة عبارة عن مهية جوهرية يلزمها هذه
القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفا
في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها في
لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة
في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة
فان قيل المادة قابلة ليست فاعلة كما مر جوابه في الجزء الاول اقول هذا الاعتراض
بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا في الجزء الاول وما جا لا فايدة في ايراده
بعد ما يمكن دفعها باصول مذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور
في كتاب الاسفار مستقصى من اراد فليرجع اليه هناك لكن الذي لا بد من بيانه ههنا
هو تتميم الحجج الثلاث من غير استعانة فيها بالحجة الرابعة وهو ان كل فاعل
مستقر لا يتغير فعله الا في قابل يتغير فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا
منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية مقتضية للحركة من غير
موضوع متغير لزم التوالي الثلاثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم

حدوث الحركة اوكونها دفعة واللوازم كلها باطلة بديهية فكذا الملزوم بيان اللزوم

ما اشرنا اليه من ان السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان حكم هذا الحكم

ولسير معه مايز بلا عرض حكم اذ كل ما يفرض فيه يكون نفسه والا يلزم خلاف

المقدر حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا فاعليا لمقداره بلا قابل لجزء او قابلا

له بلا فاعل لجزء لم يمكن جزء المقدار مخالفا للكل وذلك لعدم ثبوت الاختلاف

في ما يمكن المقدار بمقدار اذ الكل مقدار لا بد ان يكون جزءه مخالفا للكل فعلم

هذا انه اذا لم يمكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا يمكن حصول الاختلاف

في الاجزاء اصلا واما اذا كان العنصر جزء الفاعل فيمكن الاختلاف فيه بحسب

لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضي

شيئا اصلا ولا يأبى عن شيء والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا شيئا مختلفا

ثم البرهان قائم على وجود العناصر والقوابل لتحقق الحدوث وعلى وجود الحركات

والانفعال فان كان السبب فاعلا فقط فلا يمكن وجود الحادث اذ الشيء

الحي لا يوجد واذا كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا الشقين

باطل فبقي ان يكون السبب اثنين متغايرين احدهما الثابت الموجب للبقاء وثانيهما

المتغير الممكن الزوال بسبب آخر يجز الفاعل المقتضي للزوال ومن جوز كون

كون الصورة الجسمية او شيء آخر مجردا عن المادة يفعل شيئا متغيرا فقد اثبت

المادة من حيث لا يشعر بها وهو لا يشعر انتهى كلامه وانت خبير بان ما ذكره في جواب

اعتراض صاحب الملخص لا يرجع الى طائل لانه ان اراد ان الفاعل المستقل الذي

لا يتوقف فعله على شيء آخر غيره اصلا لا يختلف فعله ولا يتغير ولا ينقطع

ما دام موجودا فمسلم لكن ما نحن فيه لا يلزم ان يكون كذلك اذ المفروض ان الفاعل

للجسم له قابل غيره لا ان الجسم له شرط ونحوه ايضا غيره فنقول اذ كل ما يفرض فيه

نفسه والا يلزم خلاف المقدر ممنوع وان اراد ان الفاعل الذي لا يتوقف فعله على قابل

آخر غيره ولكن يتوقف على امر آخر غيره لا يختلف فعله ولا يتغير ولا ينقطع فهو ممنوع

بل هو اول النزاع ولا شاهد عليه اصلا من بديهة او برهان وما ذكره من ان الجسم

اذا فرض كونه سببا فاعليا لمقداره بلا قابل غيره لم يمكن ان يكون جزء المقدار

مخالفا للكل فكلام ايضا لا محصل له اذ لا ادري ما وجه ذلك ولا اعلم ان القابل ما

يفعل في امر هذا الاختلاف لا يمكن ان يفعله الفاعل وبالجملة التصديق بهذه

الامور يقتضي مذاقا آخر وطورا على حدة وعقولنا قاصرة عن الجملة وعليك بالتثبت

واياك ان تذعن شيئا بمجرد قول غيرك حتى تشهد به نفسك ولا تكون لها فيه

ريبة وقد علمت ان الشيء الواحد قد علم في الطبيعيات ومنه

الطبيعة على طريق التسخير بنوعيه فيل كل ما صدر عن قوة عالية بتوسط قوة

سافلة متقومة بتلك العالية يكون فاعلية السافلة تسخيريا والفرق بين التسخيري

والقسري بان المقسور من الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر منه متقوم بالمسخر

وقد يكون الغاية في بعض الاشياء الخ قيل واقول في هذا التقسيم نظر

فان سلمت فالغاية بالحقيقة دائما يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات

الفاعل بما هو فاعل لان غاية الشيء متمماته وكماله فالذي يظن به انه في القسم الاول

لكون الجزء في مركز العالم فهو كمال للطبيعة الارضية وكون الانسان غاية للتشوق

غاية مطلوبة للقوة المنمية التي في النبات وكذا الكون في المكان الارادي في حيز

ملائم للبدن مطلوب لنفس المحركة له وكذا من فعل فعلا لرضا فلان لا بد ان

يكون غاية فعله والداعي له علته امرا يعود الى نفسه كمسيره برضا فلان او فرحه

بذلك او ما يجري هذا المجرى انتهى ولا يخفى ان مراد الشيخ من الغاية التي قسمها

على الاقسام التي ذكرها ليس الغاية الاخيرة والغاية بالذات بل اعم فيمكن ان يكون

غاية اخيرة وبالذات اولا وعلى هذا الايراد ما تقسيم لها بهذه الاقسام
ولان ههنا ما هو عبث كالرابتين لعبد لان كل حركة فله غاية ما واي الى ههنا ما هو
عبث وما هو اتفاق ونطق بها انها لا غاية لها فلابد من اف وهذا الظن
وبيان لان لكل حركة فله غاية ما لزم ذلك ضرورة لان نفي الصالحين لا يخفى
انه لو كان المراد لان معرفة الصالحين لازمة لوجود النار الذي فيه منافع كثيرة
فلا بأس في وقوعها ولان كانت شرا لانها لازمة للخيرات الكثيرة ولا حاجة الى
ايصال عوض اليهم فذلك قول مردود مستلزم للظلم وكذا اذا قالوا لان عوضها
يصل اليهم وكان غرضهم لان وجود مثل هذا الشر ولان كان يصل عوضه اليه لابد لان
يكون على سبيل اللزوم للخيرات الكثيرة فلا بأس به وتفصيل الكلام فيه في تعليقاتنا
على شرح الاشارات فليراجع اليه ولنحقق الشك المورد فنقول
لا يخفى لان هذا الشك انما هو على ثبوت الغاية لكل فعل وحاصله على ما صرح به الشيخ
في اول الفصل لان الغاية هي ما يسكن اليها ويجوز لان يكون لكل غاية غاية الى غير
النهاية كما في حدوث اشخاص من الكائنات الذاهبة الى غير النهاية وكما في الحركة المستديرة
وكحركة الفلك واذا كان كذلك فلا يكون غاية حقيقية اذ قد علمت لان الغاية
ما يسكن لذاتها وحاصل جواب الشيخ لان هذا ذكره ليست غايات غير متناهية
بل انما يكون على التفصيل الذي ذكره وقد قيل في هذا المقام هذا هو الجواب عن
الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولابد في دفعه من
مقامين احدهما اقامة البرهان على تناهيها ووجوبها عند غاية لا غاية لها والثاني
في بيان لان المتعاقبات لا الى نهاية ليست غايات ذاتية بل عرضية
اما المقام الاول فنقول العلل التمامية هي التي تكون مطلوبة لذاتها فلو فقدنا
عللا تمامية لا نهاية لها في ما لان يكون ههنا شيء مطلوب لذاته واما لان لا يكون

لكل

كل فان كان فيها ما يكون مطلوبا لذاته فقد انقطع البتة وان لم يكن شيء منها
مطلوبا لذاته فليس هناك علة تمامية فثبت ثبوته من تجويز عدم التناهي في العلل التمامية
رفع العلل التمامية وابطالها واما المقام الثاني فهو ان مثل الحركة الفلكية غير
متناهية فاما لان يق لا غاية لها او يق غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين
على منتف ما قلتموه انتهى ولا يخفى ما فيه فان غرض المشكك نفي الغاية فكيف
يق في جوابه انه يلزم عند تجويز التسلسل رفع العلة التمامية ووجود مطلوب لانها
لو كان الكلام في نفي العلل الغائية ولا تناهيها لكان ما ذكره صحيحا لكن كلام
الشيخ في اول الفصل ينادي على خلافه فالصواب ما ذكرنا هنا فان قلت لان الشيخ
ذكر في اول الفصل لان في هذا الفصل يثبت وجود الغاية في كل تحريك ويحل
الشكوك التي فيه ولم يأت الا بحل الشكوك قلت ثبت في تضاعيف
كلماته وجود الغاية ايضا في كل تحريك اذ ثبت لان جعل القوة المحركة التي هي
المبدأ القريب للحركة لابد لان يكون لها غاية هي ما ينتهي اليه تحريكها وكذا القوة
الشوقية التخيلية او الفكرية والحركة انما تكون طبيعية او ارادية او قسرية
يكون مبدأها طبع او ارادة والطبيعية والارادية يثبت لها الغاية فقد
ثبت لجميع الحركات ثم اذا كان المراد من الغاية هي ما يكون سببا لفاعلية الفاعل
فلا شك في وجودها لكل فعل ولا حاجة الى اثباتها فافهم والعلة
الغائية هي التي سببها سبب لان يكون سائر العلل موجودة بالفعل علة
السبب لعلية سائر العلل لا لاصل وجودها فهذا في الغاية الخ اذ العلة الغائية
ليست سببا لوجودها بل لعليتها اما في سائرها فلا اذ العلة الغائية علة
لوجودها ايضا بل لا يبعد لان يق انه لا مدخل لها في الصورية والمادية بل
من عليتها في وجود المادة والصورة فقط ويمكن لان يق ينبه الشيخ بقوله

عللا انما يظهر في بديته بالنسبة الى الفاعل فقط لكن كلامه بعد ذلك ظ في خلافه
فتدبر   واعلم ان الشي يكون معلولا لشي بشيئين اه لا يخفى ان المراد بالمعلولية
في السببية ان يكون لنفس ماهيته معلولة مع قطع النظر عن الوجود وعلى هذا
يكون العلة بحسب السببية ما يكون لنفس ماهيته علة مع قطع النظر عن الوجود
وانت خبير بان هذا المعنى على التقدير صحته لا يتصور الا بين الشي واجزائه
ذهنية كانت او خارجية ولان العلة الغائية لا يتصور ان يكون علة كذلك
بالنسبة الى معلولها بل عليتها بحسب الوجود الذهني والتكلف في حمل كلام الشيخ
على ان مراده بالعلة بحسب الشيئية والمعية بحسبها ما هو اعم من العلية بحسب
الماهية وبحسب الوجود الذهني لقوله من ذي قبل بعد ان ذكر ان العلة الغائية
علة بحسب الشيئية وكذلك ابقى العلة الغائية في وجودها في النفس قبل
العلل الاخر فتثبت .   والاجسام الطبيعية علة لشيئية كرة في قد
علمت الحال فيها فيما سبق   من جهة ما الصورة علة صورية مؤدية
اليها وجه هذا التقييد غير ظ على ما علمت ثم في تخصيصه بالصورة ايضا خفاء
وكانه من باب الاكتفاء فافهم   فلا يكون شي من العلل الاخرى كذلك ولا
يكون علية   ايضا بحسب   بل بحسب   فافهم
في ان يكون عللا فيه ان يكون اه قد مر ما فيه   بل نقول ان الغرض و
المراد اه لا يخفى ان المراد بالغرض ان كان ما يتشوقه الفاعل فالظاهر ان
كل غرض لا بد ان يكون كمالا للفاعل اذ ما لم يكن كمالا لا وجه لان يتشوقه الفاعل
وعلى هذا يصح ان كل ما يفعل لغرض فهو ناقص وان كان المراد به ما يفعل الشي
لاجله سواء كان متشوقا للفاعل او لا فح لا تم ان ما لم يكن او ما بالشي لا يصح
ان يكون غرضا له لا بد لنفيه من بيان وتفصيل الكلام في هذا المقام موكول الى تعليقاتنا

ع

على شرح الاشارات   فيكون لا داعي له لان ذلك فيه منع ما انتهى لو خص
الداعي والمرجح بما يكون متشوقا للفاعل الكامل الامر كك   ولذلك
قال سؤال اللم لا يزال يتكرر اه هذا بالنسبة الينا اذ للنقصانات التي لنا شوق
لاغراضنا وينتهي السؤال الى ما هو اولى بالنسبة الينا لكن للتسليم في
ان يكون   شوق النفس الى الاغراض ثم ان قيل مرادنا بالغرض ما يتشوقه
الفاعل ويرجع النزاع الى اللفظ لا الى المعنى فافهم فتامل   لا الى
واصاتنا واما الى قوله وذلك لا يخفى انه لا يظهر انما الكلام محصل معقول
والاحتمالات التي تحصل منه في الذهن لا يصلح لان يكتب فتدبر   فانها
ايضا قد يوصد بعض ولئن لم يكن العلل الاربع مجتمعة في جميع العلوم لكنها متفرقة
في العلوم فلا بد ان يبحث عنها في هذا العلم اذ مبادي كل علم يستوضح في هذا العلم
ولا يلزم ان يكون الجميع حاصلا في الجميع وهو ظ   ولو كانت ايضا في
علم واحد اه لا يخفى ان هذا الكلام ليس مناسبا لسياق المبحث اذ كان الكلام
في ان هذه العلل ولئن لم يجتمع في جميع العلوم حتى يكون من الامور العامة الواقعة
في موضوعات مختلفة للعلوم لكن ذلك لا ينافي في ايرادها في هذا العلم اذ لا يلزم
ان يكون ما يورد في هذا العلم مبدأ لجميع العلوم بل المبادي المختصة بالعلوم الجزئية
ايضا يبحث عن وجودها في هذا العلم وهذا الكلام لا يناسب ان يتفق انها
ان اجتمعت في علم واحد فلم يكن في قوة ذلك العلم ان يبحث عنها من حيث
وجودها بل انما هو على ذمة هذا العلم الذي نحن بصدده كما لا يخفى   وعارض
للمشترك اي للموجود الذي هو موضوع هذا العلم   لكان افضلها علم الغاية
قيل لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان
العلة الغائية هي التي صيرت سائر العلل عللا كما علمت فيشبه ان يكون ذلك

العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الاسباب
وعللها التمامية التي بها يتم وجود اتها فان بالمادة يكون وجوده بالقوة
وبالصورة الحاصلة من الفاعل في القابل اصل وجوده ثم لا يتم وجوده ولا
يكمل الا بالغاية والشرح مع تمام اوسا وافضل منه مع نفسه فالعلم الباحث
عن غاية الاشياء هو العلم التام فهو الحكمة انتهى

في الامور التي يلحق بالهوية اي بالوجود … بالعرض يحتمل ان يكون
المراد بالعرض مقابل الجوهر اي يكون الاتحاد في امر عرضي كالكيف والكم والاضافة
ونحوها ويحتمل ان يكون المراد مقابل الذات وهو الظ بالنظر الى العبارة حيث
قاسه على الواحد بالعرض وقال في مقابله واما الذي بالذات لكن الاول
اوسع من حيث المعنى اذ الاتحاد في الجنس والنوع ايضا اتحاد بالعرض بالمعنى
الثاني اذ الانسان والفرس في زيد وعمرو اتحادهما في الجنس بالذات بل بالعرض
وهو ظ فلو حمل الاعلى معنى المقابل للجوهر وجب ان لا يراد به المعنى المصطلح
الذي بالعرض بل يراد به ما يكون الاتحاد لا بحسب امر ذاتي وكيفما كان لا يناسب
ذكر ما هو هو بالخواص لعدها بالذات فافهم   ومنه علم بالعرض هذا الحكم
على قياس ما سبق   والغير قد يغاير بالعدد بالذات بان يكونا نوعين تحت جنس
مشترك في جنس او بان يكونا فردين من نوع واحد بناء على ما حققنا سابقا
ان الشخص هو مجرد النوع باعتبار الوجود من دون ان ينضم اليه شيء آخر
فيستحيل ان يجتمع دفعة في موضوع واحد الظ ان هذا التعميم به … ولا بد
وكان الاستقراء والتفتيش الحكمان به   ووجه دخول العدم تحت السالبة
غير وجه دخول الضد تحت العدم لان دخول العدم تحت السالبة باعتبار انه
سلب خاص اذ قد خص بالسواد وودخول الضد تحت العدم ليس كك اذ

ليس

ليس الضد فرد العدم بل الضد امر وجودي ملزوم للعدم فنفاها بالوجهان
او في وقت او لان وقته الجزء كما ان الظ ان يقال لان وقته بدونه او وقاته
بل الاوقت وقته وقد يكون مضاده منه وما قلنا انه الظ   لا العين الى العين
الواحد او بالنسبة اليها يكون البعد معتدا به تمام في الاعور واما مطلق
العين فيكم حكم الاثنان بعينه   فان تضادت الشجاعة والتهور اي قابلية
بل انما تضاده لعارض فيه الا فيما ايضا لمعنى النقل بل اذ ليس بين
المحمودية والفضيلة وبين المذمومية والرذيلة تضاد مصطلح ثم لا يخفى ان التضاد
الشجاعة والتهور لا يلزم ان يكون لمجرد ذلك بل يمكن ان يكون تضادهما باعتبار
المعنى الحقيقي اي الموجودين اللذين لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد لكن
لا يعتبر بينهما غاية الخلاف كما يحكم بالتضاد بين البياض والحمرة والصفرة ونحوها
على الشايع المصطلح وهذا اولى مما ذكره الشيخ ولعل الشيخ لم يذكر هذا الوجه
للظهور   والاقرب ان الحاصل انه فيه شيء من صورة هذا على سبيل التجوز
والا فلا يكون خلو شيء من صورة النوع في صورة نوع آخر كيف وصور الانواع
بسايط   وذلك لانه يصدق ان يقال الا التعليل لما ذكره من ان الضدين
يكونان على قسمين احدهما ما يكون بينهما متوسط والآخر ان لا يكونا كذلك وبيان
لصدق حد التضاد الذي هو غاية الخلاف على القسم الثاني ازالة للوهم حيث يتوهم
ان غاية الخلاف انما يتصور اذا كان في البين خلاف اخر   لانه ان كان
اثنان فكل واحد منهما في غاية البعد عن الآخر لا يخفى انه يمكن ان يكون افراد نوع
منحصرة في اثنين ويستلزم عدم كل منهما وجود الآخر ولم يوجد بينهما غاية الخلاف
التي توجد بين السواد والبياض مثلا بل يوجد بينهما ما في اللغة كما في اللغة البياض في
الحمرة وكونهما في اللغة مع مشابهة ما لا بد لنفيه من دليل   فيكون

المخالفات للواحد من جهة واحدة لا فيه منع لم لا يجوز ان يكون صورة واحدة
بسيطة مخالفة بالذات لصورتين وكان مخالفتها اياهما في مرتبة واحدة بحيث
لا يتصور من المخالفتين تفاوت ولانم انه لا بد ان يكون المتخالفات متفقة
في صورة الخلاف ويكون النوعان احدا لا انواعا كثيرة الا يرى ان البياض يخالف
الحمرة مثلا واللون الآخر الذي بعده عن البياض كبعد الحمرة مع ان الحمرة و
هذا اللون ليسا نوعا واحدا بل هما نوعان مختلفان والقول بانه لا يوجد
نوعان كذلك بالنسبة الى البياض خلاف الواقع كيف وقد صرح القوم بان مخرج
البياض الى السواد طرق مختلفة وظاهر ان هذه الطرق متساوية النسبة الى
البياض والسواد متوحد نوعان كما ذكرنا   وخصوصا في البسائط
كان وجه التخصيص ان البسيط ليس له الا صورة واحدة فبعد لحوق الصورة
يحصل النوع من غير انتظار شيء واما المركب فان فيه صورا مختلفة على زعم
الشيخ من بقاء صور العناصر في المركبات وانت خبير بان هذا ما لا يورث
فرقا بينهما فيما نحن بصدده اذ نوعية المركب انما هي باعتبار الصورة الاخيرة
فقط ولا مدخل فيها للصور الاولى وكان مراد الشيخ الفرق بينهما بحسب بادي
الرأي فافهم   فمثل هذا انما يكون في الجنس اي مثل هذا المتوسط يكون
داخلا في الجنس الذي يكون تحته الطرفان   واذا خرج عن الجنس كقوله
لا خفيف ولا ثقيل يعني ان الثقيل والخفيف من جنس الجسم العنصري واللا خفيف
واللا ثقيل هو الفلك وهو ليس داخلا تحت الجسم العنصري
بل المبادي اي الامور التعليمية كما سيذكر   فليس يجوز ان يكون في
هذا الصنف مما اشتهر ان   يقال بالبعد المجرد الموجود
ولان جنسه لانه مجرد عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة فيه

مع

منع ظاهر الا يرى انهم يقولون ان لحوق التشابه والتشكل باعتبار المادة
مع ان المادة ليست معتبرة اصلا عندهم   غير مفارق يحتمل ان
يكون غير مقوم له ويكون مفارق صفة له او جزء البعد جزء او يكون غير جزء
له ولا للمخالط ويكون جزء المخالط مفارق بان يكون المعنى ان المخالط من
حيث هو هو مغاير ومفارق للمخالط بمعنى ان المخالط ليس داخلا
في حده وحقيقته لا ان يكون ذاته منفكة عنه غير متقومة به او ان المخالط
من حيث هو هو مغاير في الحد للمخالط يكون مفارقا عنه بمعنى انه ليس بالمخالط
داخلا في حده لا بمعنى انه منفك عنه وغير متقوم به ويحتمل ان يكون غير مقوم
بل مضافا ويكون المعنى ان المخالط من حيث هو هو غير مفارق عن المخالط
بمعنى المفارقة في المقام اي ان يكون منفكا عنه غير محتاج اليه في التقوم
لكنه مفارق عنه بمعنى عدم دخوله في حده وحقيقته وعلى الاحتمال الاول
يكون قول الشيخ الذي يفهم منه صفة للعدول وعلى الاحتمال الثاني صفة
للسلب لكن على اي وجه كان لا نفع وجهالة لان السلب والعدول يجريان
في كل من معنيي المفارقة المذكورين وعلى المعنى الاول يصح السلب والعدول
جميعا وعلى المعنى الثاني لا يصح شيء منهما الا بان يقال المهية من حيث هي
ليست الا هي معناه ان السلب لكل شيء متحقق في مرتبة المهية بمعنى ان المرتبة
ظرف للنفي لكن الخارج مثلا يكون ظرفا للنفي لا المنفي لان السلب ثابت لها في تلك المرتبة
حتى يكون عدولا اذ في تلك المرتبة لا يثبت لها شيء من السلب وعلى هذا صح قول الشيخ
انه على جهة السلب لا على جهة العدول لا انا نقول الا ان معنى كلام ذلك يكون امرا
سوى ان المهية من حيث هي لا يكون غيره داخلا في ذاتها ولا عينا لها
واما انها السلب للاشياء في مرتبة ذاتها فلا اذ لا دليل على تحقق هذا السلب
لتمام

تلك المرتبة وما ذكره الشيخ سابقا من انه يجب تقدم السلب على الحيثية لا
تأخره فقد عرفت وجهه سابقا سلمنا لكن معناه ما ذكرنا لكن لا يخفى لكن
ثبوت ذلك السلب في تلك المرتبة على ان يكون عدولا لا يحصل معنى العدول
المفارقة في المقام الذي ذكره الشيخ بل يكون معنى المفارقة بحاله من عدم الدخول
في الحد والحقيقة لكن يكون هذا المعنى ثابتا في تلك المرتبة والحاصل وان حاصل
في مقامنا هذا ان يحصل السلب بحسب المرتبة حتى يضبط ان لا يحصل معنى
العدول اذ يصح ان يقال ان سلب المفارقة بمعنى عدم الدخول في الحد حاصل
للحد بالنسبة الى ما في الحد في الواقع سواء اخذ بنحو السلب او بنحو الثبوت
والعدول واما بمعنى المفارقة في المقام فليس بمتحقق سلبا كان او
عدولا الا ان يتكلف ويقال ان قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي
على وجه السلب كانه صار في الاصطلاح بهذا المعنى اي عدم الدخول
في الحد والحقيقة وعلى جهة العدول صار بالمعنى الآخر مجازا فتدبر
والمعنى بذلك ان اي واحد منها في الظاهر مما لا معول له كما لا يخفى
وكان مراده ان اي واحد اذا جرد عن الخصوصية وفرض انه حصل في
هذه المادة المخصوصة كان هذا الفرد الخاص الذي هو في تلك المادة كما
ان في المعنى الاخير ايضا يكون المراد هكذا اي ان اي جزء واحد اذا جرد
عن الخصوصية وسبق الى الذهن كان الحاصل منه هذه الصورة وانت خبير
بان المعنى الاول هو الكلية بمعنى الاشتراك بين كثيرين كما مر سابقا ومع
القول به لا وجه للعدول عن مثل هذا المعنى الظاهر الذي يتعلق به الغرض
كثيرا او يكون اشد تطابقا وتوافقا لكلمات القوم الى المعنى الاخير الذي
هو المطابقة الذي ليس له صدق اصلا ولا يلائم كلماتهم مطابقة

المعنى

المعنى الاول كما فعله الشيخ سابقا وقد مر الكلام عليه مفصلا قوله /
والرابع ظلمهم انا اذا قلنا ان الالف يلزم لا يخفى ان هذا مآله الى الامر الثالث
حتى لولا هذا العارض لكانت لا تحتاج لها يمكن ان لا يقولوا بان
وجود التعليميات المفارقة بمجرد احتياج الطبيعيات اليها بل يجوز ان
يكون وجودها بسبب آخر وان كانت محتاجا اليها ايضا فلا يلزم ما اورده
الشيخ فيكون العارض للشيء يوجب وجود امر له اذا كان الغرض
من وجود التعليميات المفارقة احتياج الطبيعيات اليها وكان ذلك الاحتياج
بسبب عروض العوارض للطبيعيات لا يلزم محذور من جهة ما ذكره الشيخ من
لزوم الدور كما هو الظاهر لو كان السبب المقوم لها وجودها هو احتياج
الطبيعيات اليها لكان الامر كما ذكره لكن يجوز ان لا يقولوا بذلك بل بانه
اللازم من وجودها والاولى ان يقال في بطلان هذا الشق انهم يقولون بان احتياج
وجود الطبيعيات اليها وكيف يجوز ان يحصل الاحتياج في الوجود بسبب
امر عارض يكون متأخرا في الوجود ولو انهم ادعوا في احتياج الطبيعيات
اليها باحتياج عوارضها اليها فلا يلزم هذا المحذور ايضا لكنهم كانهم لم يكتفوا
به ولكن ان ترتب في الكثرة غير متناهية
ثم تحصيل الطرف لا يخفى ان كون الكثرة الغير المتناهية في خاصة الوسط
بمعنى كونها علة ومعلولا معا لا يقتضي سوى وجود الطرفين لها بمعنى العلة
والمعلول اي يلزم ان يكون لها علة ومعلول وهي كذلك اذ معلولها المقدم لا اخير
وعلتها ما فوقه ولا يلزم ان يكون لها طرف بمعنى انها ينتهي اليها وكون طرفي
الواسطة في الكثرة المتناهية كذلك لا يستلزم كون طرفيها في الكثرة الغير
المتناهية كذلك ومن يدعيه فعليه البيان فان قلت الوسط لابد له من طرف
الضام

بهذا المعنى الاخير وهما متضايفان قلت لا نم ان الكثرة الغير المتناهية
وسطا بالمعنى المضايف للطرف انما المسلم ان لها خاصية الوسط بمعنى
كونها علة ومعلولة معا وما ذكره الشيخ من البيان لا يلزم سوى ذلك
وهذا لا يستلزم كونها وسطا بهذا المعنى المضايف للطرف وهو ظ
ولما كان قد علم فيما سلف ان الشيء المتناهي كالجنين ان ما قد
علم فيما سلف لا يعلم الا ان الشيء لا يمكن ان يكون له موضوع قبل موضوع
من هذا القبيل الى غير النهاية واما انه لا يمكن ان يكون موضوع بعد موضوع
من هذا القبيل فلا والظ ان مراد الشيخ اثبات وجوب التناهي على الوجهين
كالجنين لا [illegible] انما هو بالقوة الثانية لا لاجل المقابلة بين
صورتها لا لجنين ان كون الاول بالقوة الثانية ليس الا باعتبار ان
مادته يقبل الثانية ويستعد له ولا مدخل له للمقابلة بين الصورتين ثم لو ان
تلك المقابلة معتبرة في الاستحالة على الطرفين ثم وسيجي الكلام فيه
ام الجزء الذي يكون حركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال فيه ان الثاني
اذا صار علة للاول فما نحن فيه اي بان يعيد الثاني الى الاول لا يلزم ان
يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال بل ما يلزم منه هو الحركة الى
النقص بعد حصول الكمال واستحالته ممنوعة والسند حصول الشيب بعد الشباب
ونحوه فافهم   فيكون المزاج فيهما اعني كما بين لم يرد به المزاج
بالمعنى المصطلح لانه كان بعد زوال ضده الذي هو الكيفيات المتضادة
بل المراد به الصورة التركيبية الحاصلة او الامتزاج فافهم   فكأنه انما
من كان له معنى ما هكذا وجد في بعض النسخ ولم يكن له معنى ظ ووجد في
بعض النسخ المعتبرة لما من كان وهو الصحيح وعلى هذا اما زايدة

لان الاول

او يكون

او يكون شيء بدلا عنها والمعنى ان الكون من الشيء انما يقال فيما كان شيء يكون له
معنى يدل عليه اسم ويزول ذلك المعنى عند الخروج الى الفعل كان الصبي له
معنى يدل عليه اسم الصبي ويزول ذلك المعنى عند الخروج الى الرجلية في كون
ان الرجل كان عن الصبي   ويكون ايضا انما تكلم على الموضوعات
التي بالعرض بهذا السبب شيئا آخر بغير مناسبة   فليس يجب اذا كان الهواء
يستحيل في كيفية التي عليها الى هذه العبارة ليست بجيدة وكان الاظهر ان يقول
ليس يجب اذا كان الماء يستحيل في كيفية التي عليه فيصير هواء وان يستحيل
الهواء ايضا في تلك الكيفية فيرجع ماء بل يجوز ان يستحيل في كيفية اخرى
فيصير عنصرا ثالثا مثل النار مثلا آخر ماذا   لا بما هو جوهر معروض له
ما لا يتقوم جوهريته ملكه لانه ليست متعلقة بموضوع بل اخر لما لا يتقوم والجملة
صفة بعد صفة لجوهر او صفة لمعروض   الا ان يكون جزء الذي ذلك الشيء
اي الشيء الذي هو عنصره   او لما الشيء كحاله الطبيعي ان يكون جزء الجوهر
الشيء بدلا عن ما وكحاله مبتدأ خبره ان يكون وضمير كحاله راجع الى ما حاصله
ان العنصر لا يتقوم بالفعل الا ان يكون جزء الشيء يكون لكمال ذلك الشيء ان يكون
جزء الجوهر مثلا ان الهيولى لا يتقوم بالفعل الا ان يكون جزء الماء مثلا والماء
كحاله الطبيعي ان يكون جزء اللبن حدوث مثلا   او لا في حكمه حكمها وفي بعض
النسخ حكمه حكمها وكلاهما او عطف على ذلك الشيء اي لا يتقوم العنصر بالفعل
الا ان يكون جزء الذي ذلك الشيء او لجوهر آخر كما ان الجسم لا يتقوم بالفعل الا ان
يكون جزء اللبن او لجوهر آخر بدله كالنار مثلا   وبالجملة ان يكون الاستحالات
الطبيعية لا يمتنع فيها هذا المعنى اي ان يذهب الى غير النهاية ومراده بالاستحالات
الطبيعية الاستحالات الكيفية والا فالاستحالات الجوهرية يمتنع عنده فيها

الى النهاية ويتحرك الطبيعي به اليه حين يراجع الى المزاج والبدن الى الصورة
الحيوانية باعتبار كونها ملائمة لا يخفى لكن بعد حصول المزاج لا يتحرك المادة
الى الصورة الحيوانية بل حصول الصورة الحيوانية مقارن لحصول المزاج
فعد هذا القسم من القسم الذي يتحرك المادة الى الكمال مما لا وجه له ولو جعل
المراد بالمزاج الامتزاج فمع هذا لا يصح لان الحيوان لا يرجع الى المزاج والتغير (?)
عند الحيوان ظ انه ليس المادة مع المزاج بل معنى كان اذ المزاج كيفية
عارضة لها وانما العنصر له العناصر مثلا هي يتحرك الى الكمال نحو الصورة
الحيوانية معه ولم يزل صورة العناصر عند حصول تلك الصورة مع انها
يرجع الى صورة العناصر والبساطة ليس تقوم جوهر العناصر في
معنى التقدم عن البساطة مما لا مدخل له في المقام اذ لو كانت مقومة ايضا
لما كان يقدح فيما هو مراد الشيخ اذ على هذا يكون البساطة والامتزاج من
قبيل الصورة المائية والهوائية حيث يستحيل كل منهما الى الاخرى فافهم
فان ذكر كون الحيوان يتعلق بكونين قد عرفت ما فيه والكلام واحد
منهما حكم بحصة من وجوب التناهي ظاهر لان كلا من هذين الكونين يجب ان
يكون متناهيا وانت تعلم ان الكون الاول منهما من قبيل الاستحالات الطبيعية
التي حكم الشيخ عليها آنفا بانها لا يتشعب ذهابها الى غير النهاية وحمل الكلام
على ان لكل واحد منهما حكم بحصة من وجوب التناهي وعدمه بعيد مع ان قوله
فهو داخل ايضا في القسمين المذكورين يأباه كما لا يخفى فالجواب
عن ذلك لان غير قوله جزا منه وهو معه الى انه خبر بان القسم الاول من
القسمين المذكورين ايضا من هذا القبيل فكان ينبغي ان لا يذكر هذا القسم
ايضا الا ان يفرق بينهما بان هذا القسم يشتمل ما اذا ذهب الموضوعات في المستقبل

الى غير النهاية لكن قد علمت انه على هذا لا يتم ما ذكره في ابطاله من انه قد علم فيما
سلف تناهي الامور الموجودة بالفعل فافهم على ان من يطلع (?) لم
يتعلم في هذا العلم في هذا الباب امرا آخر سوى ما ذكره قبله كما لا يخفى
وكل تغير من الذي بالذات فهو في مسافة واحدة في هذا الباب حتى ولا ميز (?)
فهو اولى تلك من جهة ما هو ذو غاية الى قوله يجب ان كون العقد (?)
العقلي محصور الغاية باعتبار انه فعل يتوجه به الى على الغاية لا يستلزم
ان يكون كل ذي غاية كذلك لجواز ان يكون العقد حاله مدخل في الحدود
الانقطاع على انا نقول لعل ان يكون العقد العقلي فيما ذلك لا كل
عقد فافهم وله عدم يستحقه في ذاته مطلق قد عرفت معنى
هذا الاطلاق فيما سبق في بحث الحدوث الذاتي ويمكن ان يكون
المراد به انه عدم مطلق معرى عن الوجود اذ العدم السابق بالزمان
يكون مع وجود المادة بزعمهم او يكون المراد ما سيذكره بعده من
ان ما يستحق العدم الخ فليس جزء منه يسبق وجوده بالزمان
لا يخفى المعنى هذا الكلام مما لا يظهر له معنى محصل اذ كما ان باعتبار
الحدوث الزماني لبعض الاجزاء يمكن ان يكون سابقا على وجود
الكل كذلك باعتبار الحدوث جميع الاجزاء سابق على وجود
الكل بالذات الا ان يكون المراد انه ليس لبعض الاجزاء سبق
زماني باعتبار هذا الحدوث وهو كما ترى فذلك هو الا
انه لكن ما ذكره قبل هذا من معنى الابداع هو اعم من هذا لانه كان
الجاه ما يستحق العدم لذاته وهو اعم من ان يكون العدم من جوهر
الشيء اولا وكان مراده لان ذلك هو الابداع المطلق وما ذكره

سابقا هو مطلق الابداع لكن ما سيذكره بعيد هذا كانه لا يلايمه
لان المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن، بل لا يخفى ان
مراد الشيخ هنا غير معلوم لان مراده ان كان بيان ان الاحداث
في الاصطلاح هو ايجاد الشيء بعد ما لم يكن بعدية بالذات او اعم
من ان يكون بالذات او بالزمان وليس معناه الايجاد بعد العدم
بعدية بالزمان فقط فعلى هذا لا معنى لقوله فيكون الاحداث
عن الليس المطلق وهو الابداع باطلا اذ بمجرد كون الاحداث
في الاصطلاح الايجاد بعد العدم بالزمان لا يلزم كون الابداع
اي الايجاد الذي لا يكون بعد العدم بالزمان باطلا غاية الامر ان
لا يقال له الاحداث الا بان يتكلف وبقي مراده انه يلزم
ان لا يقال لمثل هذا الايجاد احداثا وهو كما ترى وان كان
مراده ان الاحداث بالمعنى المذكور متحقق في جميع الممكنات
فهذا مما يكفيه قوله فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه كما قال
فيما سبق في بحث الحدوث الذاتي ولا مدخل فيه لقوله انه
لو لم يكن كذلك يكون الاحداث عن الليس المطلق باطلا بل
ربط له حينئذ بالمقام اصلا ولعل مراده الرد على من زعم
ان الايجاد والاحداث هو اخراج الشيء من العدم
السابق بالزمان الى الوجود ولا معنى لهما سوى
سوى ذلك ويكون محصل كلامه ان الايجاد
الذي يكون بعد العدم المطلق اولى بان
يكون ايجادا وهو ايضا كما ترى فتدبر

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب

